



الجمعية العلمية لكليات الآداب



اتحاد الجامعات العربية

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب

مجلة علمية نصف سنوية محكمة

تصدر عن الجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء
في اتحاد الجامعات العربية

© جميع الحقوق محفوظة للجمعية العلمية لكليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015

لا يجوز نشر أي جزء من هذه المجلة أو اقتباسه دون الحصول على
موافقة خطية مسبقة من رئيس التحرير

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تعبر بالضرورة عن رأي
هيئة التحرير أو سياسة الجمعية العلمية لكليات الآداب

تنضيد واخراج: محمود السوقي

هيئة التحرير

رئيس التحرير

محمود وردات، الأمين العام للجمعية العلمية لكليات الآداب، عميد كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

الأعضاء

- أ.د. عباطة ظاهر، عميد كلية الآداب، الجامعة الأردنية.
- أ.د. محمد ربيع، عميد كلية الآداب، جامعة جرش.
- أ.د. محمد العناني، عميد كلية الآداب، جامعة البترا.
- أ.د. عبد الباسط الزيود، عميد كلية الآداب، الجامعة الهاشمية.
- أ.د. عبد الحميد غنيم، عميد كلية الآداب، جامعة الزرقاء.
- أ.د. غسان عبد الخالق، عميد كلية الآداب، جامعة فيلادلفيا.
- أ.د. محمد الدروبي، عميد كلية الآداب، جامعة آل البيت.
- أ.د. غالب الشاويش، عميد كلية الآداب، جامعة الحسين بن طلال.
- د. رائد وليد جرادات، عميد كلية الآداب، جامعة الطفيلة التقنية

اللجنة الاستشارية

- أ.د. ميمونة خليفة الصباح، جامعة الكويت - الكويت.
- أ.د. فهمي الغزوي، جامعة اليرموك - الأردن.
- أ.د. وفاء بري، الجامعة اللبنانية - لبنان.
- أ.د. محمد احمد غنيم، جامعة المنصورة - مصر.
- أ.د. عبدالله اقديم، جامعة سيدي محمد - المغرب.
- أ.د. شكري المبخوت، جامعة منوبة - تونس.
- أ.د. عز الدين عمر موسى، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية - السودان.
- أ.د. ايمان مصطفى، جامعة قطر - قطر.
- أ.د. يوسف عبدالله، جامعة صنعاء - اليمن.
- أ.د. فؤاد شهاب، جامعة البحرين - البحرين.
- أ.د. عبد العزيز المانع، جامعة الملك سعود، السعودية / كرسي عبد العزيز مانع.
- أ.د. عيد دحيات، الجامعة الأردنية - الأردن.
- أ.د. موسى جواد الموسوي، جامعة بغداد - العراق.
- معالي أ.د. عدنان السيد، رئيس الجامعة اللبنانية.

مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب مجلة علمية نصف سنوية محكمة

القواعد الناظمة للمجلة

- 1- مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب مجلة علمية محكمة معتمدة تصدر عن جمعية كليات الآداب في الجامعات أعضاء اتحاد الجامعات العربية.
- 2- يقدم البحث للنشر باللغة العربية مع ملخص له باللغة الانجليزية، ويجوز أن يقدم بإحدى اللغتين الإنجليزية أو الفرنسية أو أية لغة أجنبية أخرى تتيسر طباعتها بموافقة هيئة التحرير مع تقديم ملخص له باللغة العربية. على أن لا يتجاوز نسبة الأبحاث المنشورة بلغات سوى العربية والانجليزية والفرنسية عن 20%.
- 3- تنشر المجلة البحوث العلمية التي تتوافر فيها الأصالة والمنهجية العلمية والإحاطة والاستقصاء، والتي تراعى فيها الإشارات الدقيقة إلى المصادر والمراجع، والتي لم تقدم للنشر في أي مكان آخر.
- 4- تنشر المجلة مراجعات للمؤلفات العلمية والتقارير الخاصة بالمؤتمرات والندوات المحكمة والدولية.
- 5- تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية المقدمة إليها في مجالات الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية والخدمة الاجتماعية والصحافة والإعلام.
- 6- أن يكون البحث مرقوناً على الحاسوب. و بمسافة مزدوجة بين السطور، وتقدم أربع نسخ منه مع قرص من قياس 3.5 انش، متوافق مع أنظمة IBM (Ms Word 97,2000,XP).
- 7- ان لا يزيد عدد صفحات البحث بما فيها الأشكال والرسوم والجداول والملاحق على ثلاثين صفحة.
- 8- حجم الخط 14 ونوعه Arial. تحديد هوامش الصفحة.
- 9- يتولى رئيس هيئة التحرير مهمة التمييز الأولى للأبحاث المقدمة للنشر.
- 10- ترسل البحوث المقدمة للنشر في مجلة اتحاد العربية الى محكمين اثنين في الأقل من ذوي الاختصاص يتم اختيارهما بسرية مطلقة من قبل رئيس التحرير.
- 11- تحتفظ المجلة بحقوقها في ان تطلب من المؤلف ان يحذف او يعيد صياغة بحثه أو أي جزء منه بما يتناسب وسياساتها في النشر .

12- ترسل البحوث على العنوان التالي: -

الأستاذ الدكتور أمين عام الجمعية العلمية لكليات الآداب،

رئيس تحرير مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب

عميد كلية الآداب

كلية الآداب – جامعة اليرموك، اربد، الأردن

هاتف: 00962 2 7211111 فرعي 2900 أو 3555

فاكس: 00962 2 7211137

البريد الإلكتروني: e-mail: saufa@yu.edu.jo

e-mail: artsarabuni@gmail.com

الموقع الإلكتروني: website: http://artsarabuni.yu.edu.jo

13- التوثيق

ترقم الإحالات في متن البحث بطريقة متسلسلة، بين قوسين صغيرين^(١).

وتكون هوامش الإحالة إلى المصادر والمراجع في نهاية البحث على النحو التالي:

في حالة أن يكون المصدر أو المرجع كتاباً:

إسم المؤلف كاملاً: المصدر أو المرجع، عدد الأجزاء، مكان النشر، الناشر، السنة، الصفحة.

ضيف، شوقي: العصر العباسي الأول، مصر، دار المعارف، 1966، ص24.

وفي حال الرجوع إلى الدوريات أو المجلات تكون الإحالة إليها على النحو التالي:

إسم المؤلف كاملاً: عنوان البحث، إسم الدورية أو المجلة، المجلد، العدد، السنة، الصفحة.

مثال:

سعيدان، أحمد سليم: "حول تعريب العلوم"، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، المجلد الأول، العدد الثاني، تموز 1978، ص101.

وتثبت في آخر البحث قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدها الباحث في بحثه حسب التسلسل الألف بائي لاسم المؤلف العائلي، بحيث تذكر المراجع العربية أولاً ثم تليها المراجع الأجنبية.

14- يجوز للباحث أن يعيد نشر بحثه في كتاب شريطة أن يشير إلى المجلة.

15- تتقاضى المجلة رسماً وقدره (100) دولار أمريكي عند تسليم أو إرسال البحث قبل السير بإجراءات التحكيم والمبلغ غير مسترد، وفي حال تم قبول البحث للنشر يدفع الباحث (150) مائة وخمسون دولاراً أمريكياً .

16- عدم رد الأبحاث إلى الباحثين في حال تم النشر أو الرفض أو أخذ نسخة ورقية أو على CD.

17- الاشتراك في المجلة

الاشتراك السنوي للأفراد: عشرة دنانير داخل الأردن وخمسة عشرة دولار أمريكية أو ما يعادلها خارج الأردن
وللمؤسسات خمسة عشرة دينار داخل الأردن وعشرون دولار أمريكية أو ما يعادلها خارج الأردن.

محتويات العدد

البحوث باللغة العربية	
1	* العلاقات الدبلوماسية بين الملك الكامل (615-635 هـ / 1218-1238م) وفريدريك الثاني (594-648هـ / 1197-1250 م) من خلال المصادر الإسلامية فايزه حجازي
33	* مميزات التناس في "لطائف" ابن الجوزي سحر الجادالله واحلام مسعد
53	* "دور الحكومتين البريطانية والحجازية في إدارة شؤون الحج عام 1334هـ / 1916م" جبر محمد الخطيب
79	* من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني: دراسة تحليلية شومة محمد البلوي
119	* مبدأ الشرعية في نظام روما الأساسي لعام 1998 طلال العيسى
153	* تقنيات السرد الروائي "دراسة تطبيقية في رواية "اعدائي" لمدوح عدوان حسن علي المخلف
191	* علاقة كل من الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين دراسة ميدانية بجامعة سعد دحلب بالبليدة - الجزائر نعيمة مقاتلي
221	* بنية الصورة في شعر السياب: "حداث وقيقة" نموذجاً نايف خالد العجلوني
253	* الوثام الديني في شعر ساروجيني نايدو راشد علي العيسى
277	* المعجم الحاسوبي أحادي اللغة حقيقته ومصادره وآفاق استخدامه صفاء الشريدة ومصطفى حياذرة
303	* تجربة الغزالي في المنطق إبراهيم المصري
ملخصات العربي للبحوث الفرنسية	
17	* دراسة لغوية مقارنة للغات الاقليات في فرنسا بتول المحيسن

<p>Subscription Form</p> <p>Association of Arab Universities Journal for Arts A Biannual Refereed Academic Journal Published at Yarmouk University, Irbid, Jordan by the Society of Arab Universities Faculties of Arts, Members of AARU.</p>	<p>مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب مجلة علمية نصف سنوية محكمة تصدر في جامعة اليرموك، إربد، الأردن، من جمعية كليات الآداب في الجامعات أعضاء اتحاد الجامعات العربية.</p>	<p>أرغب الاشتراك بالمجلة</p> <p>For</p> <p><input type="checkbox"/> سنة واحدة</p> <p><input type="checkbox"/> سنتان</p> <p><input type="checkbox"/> ثلاث سنوات</p>	<p>I would like to subscribe to the Journal</p> <p>For</p> <p><input type="checkbox"/> One Year</p> <p><input type="checkbox"/> Two Years</p> <p><input type="checkbox"/> Three Years</p>
<p>الاسم:</p> <p>العنوان:</p> <p>ص.ب:</p> <p>البلدية والرمز البريدي:</p> <p>الدولة:</p> <p>هاتف:</p> <p>فاكس:</p> <p>E-mail:</p> <p>عدد النسخ:</p> <p>طريقة الدفع:</p> <p>التوقيع:</p> <p>ترسل الشيكات المدفوعة لصالح "جمعية كليات الآداب جامعة اليرموك، إربد، الأردن".</p>	<p>الاسم:</p> <p>العنوان:</p> <p>ص.ب:</p> <p>البلدية والرمز البريدي:</p> <p>الدولة:</p> <p>هاتف:</p> <p>فاكس:</p> <p>E-mail:</p> <p>عدد النسخ:</p> <p>طريقة الدفع:</p> <p>التوقيع:</p> <p>ترسل الشيكات المدفوعة لصالح "جمعية كليات الآداب جامعة اليرموك، إربد، الأردن".</p>	<p>الاسم:</p> <p>العنوان:</p> <p>ص.ب:</p> <p>البلدية والرمز البريدي:</p> <p>الدولة:</p> <p>هاتف:</p> <p>فاكس:</p> <p>E-mail:</p> <p>عدد النسخ:</p> <p>طريقة الدفع:</p> <p>التوقيع:</p> <p>ترسل الشيكات المدفوعة لصالح "جمعية كليات الآداب جامعة اليرموك، إربد، الأردن".</p>	<p>الاسم:</p> <p>العنوان:</p> <p>ص.ب:</p> <p>البلدية والرمز البريدي:</p> <p>الدولة:</p> <p>هاتف:</p> <p>فاكس:</p> <p>E-mail:</p> <p>عدد النسخ:</p> <p>طريقة الدفع:</p> <p>التوقيع:</p> <p>ترسل الشيكات المدفوعة لصالح "جمعية كليات الآداب جامعة اليرموك، إربد، الأردن".</p>
<p>Cheques should be paid to: The Society of Arab Universities Faculties of Arts, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.</p>	<p>Correspondence</p> <p>Secretary General The Society of Arab Universities Faculties of Arts Editor - in - Chief Dean of the Faculty of Arts Yarmouk University, Irbid, Jordan. Tel. 00962 2 7211111 Ext. 3555 or 2900 Fax. 00962 2 7211137</p>	<p>Correspondence</p> <p>Secretary General The Society of Arab Universities Faculties of Arts Editor - in - Chief Dean of the Faculty of Arts Yarmouk University, Irbid, Jordan. Tel. 00962 2 7211111 Ext. 3555 or 2900 Fax. 00962 2 7211137</p>	<p>Correspondence</p> <p>Secretary General The Society of Arab Universities Faculties of Arts Editor - in - Chief Dean of the Faculty of Arts Yarmouk University, Irbid, Jordan. Tel. 00962 2 7211111 Ext. 3555 or 2900 Fax. 00962 2 7211137</p>
<p>Subscriptions and Sales:</p>	<p>Subscriptions and Sales:</p>	<p>Subscriptions and Sales:</p>	<p>Subscriptions and Sales:</p>

العلاقات الدبلوماسية بين الملك الكامل (615-635هـ/ 1218-1238م) وفريدريك الثاني (594-648هـ/ 1197-1250م) من خلال المصادر الإسلامية

فائزه حجازي *

ملخص

يهدف هذا البحث إلى أن يقدم دراسة للعلاقات التي قامت بين الملك الأيوبي الكامل (615-635هـ/ 1218-1238م) وفريدريك الثاني (594-648هـ/ 1197-1250م) إمبراطور ألمانيا والتي أسفرت عن تسليم القدس للإمبراطور فريدريك من قبل معاهدة أبرمت بين الطرفين سميت بمعاهدة يافا سنة (626هـ/ 1229م)، ويهدف البحث أيضاً إلى بيان ظروف الاتفاقية، والبنود الأخرى التي اشتملت عليها المعاهدة لتوضيح سياسة حكام المسلمين في العصور السابقة إذ كانوا يحاولون اتخاذ أصوب القرارات حتى في حالة ضعفهم وانهزامهم.

المقدمة:

يهدف هذا البحث إلى أن يقدم دراسة للعلاقات التي قامت بين الملك الأيوبي الكامل (615-635هـ/ 1218-1238م) وفريدريك الثاني (594-648هـ/ 1197-1250م) والتي سميت بمعاهدة يافا سنة (626هـ/ 1229م) ويهدف البحث أيضاً إلى بيان ظروف عقد الاتفاقية والبنود الأخرى التي اشتملت عليها المعاهدة لتوضيح سياسة حكام المسلمين في العصور السابقة إذ كانوا يحاولون اتخاذ أصوب القرارات حتى في حالة ضعفهم وانهزامهم.

أصول الدبلوماسية في الإسلام:

من المعلوم أن الدولة الإسلامية وظيفتها الأساسية حمل الإسلام إلى آفاق العالم وهي لا تدع فرصة تفوتها دون أن تستفيد منها لنشر الإسلام ولم تدع وسيلة إلا وسلكتها في سبيل ذلك.

ففي أوائل الإسلام كانت الدبلوماسية بمثابة نذير لنقل رسالة الإسلام قبل الشروع بالقتال والدليل على ذلك ارسال الرسول (ص) لهذه الرسل دليل على جواز إقامة الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى علاقات ودية أو سلمية على شرط أن تتفق ومصلحة الإسلام.

ولقد جاءت الشريعة الإسلامية بمبادئ وقواعد لتنظيم علاقات الدولة بالدول الأخرى سلماً وحرباً، فأول ما دعا إليه القرآن في العلائق الدولية هو السلم وأمر نبيه بالجنوح إليه قال تعالى : (وإن جنحوا للسلم فاجنح له) ⁽¹⁾. وقال أيضاً (ادخلوا في السلم كافة). ⁽²⁾

كما ندد القرآن الكريم النكير على الناكثين للعهود لقوله تعالى: (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً إن الله يعلم ما تفعلون) ⁽³⁾.. وقال أيضاً: (وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً) ⁽⁴⁾.

كما حذر القرآن من اتخاذ المعاهدات وسيلة للاحتيال على استلاب الضعفاء. قال تعالى: (ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمة هي أربى من أمة) ⁽⁵⁾. أي تحذير ونكير أعظم من هذا فالإسلام يحذر من اتخاذ المعاهدات وسيلة للاحتيال على الضعفاء وأكل حقوقهم.

إلى جانب ذلك يبين القرآن للمسلمين موجبات نقض العهود حتى يكونوا قوة من أمرهم. قال تعالى: (إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين) ⁽⁶⁾.

فالآية الكريمة تتحدث عن الذين عاهدوا المسلمين ولم يخلوا بشرط من الشروط فهؤلاء يجب إتمام عهدهم إلى مدتهم كما تتضمن الآية معنى آخر وهو جواز إلغاء المعاهدة إذا أخل فيها أحد الطرفين بشيء من التزاماتها.

قال تعالى (وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء) ⁽⁷⁾. فإذا ظهر من جانب الأعداء خيانة ظاهرة أو مستورة ويخاف ضررهم إجاز الله لهم نقض عهدهم كما يجوز نقض المعاهدات في حالة انقضاء مدة المعاهدة لقوله تعالى: (فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين) ⁽⁸⁾.

كذلك جاءت السنة النبوية مؤكدة لما جاء في القرآن الكريم، فكان الرسول (ص) يشرط وقت العهد أن يقر بالمدة إلى أن يأمر الله بقطعه فعندما كتب العهد بينه وبين يهود خيبر قال لهم: (نقركم ما أقركم الله) وهذا ما يشبه في وقتنا الحاضر حيث تنص إحدى الدولتين في معاهدتها أن لإحدهما أو كليهما التحلل من الالتزامات متى أرادت إحدهما، وذلك رغبة منهما في عدم

الالتزام إذا اقتضت المصلحة. هذا وقد دعا الرسول (ص) إلى حماية الرسل وعدم جواز قتلهم وعدم الغدر بهم قال: رسول (ص) (لكل غادر يوم القيامة غدره يقال هذا غدره فلان)⁽⁹⁾.

كما طلب من أصحابه أيضاً الالتزام بالوفاء بالعهد، عن حذيفة بن اليمان قال: (ما منعني أن أشهد بداراً إلا أنني خرجت أنا وأبي، قال فأخذنا كفار قريش قال إنكم تريدون محمد؟ فقلنا ما نريد إلا المدينة فأخذوا منا عهد الله وميثاقه لنصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه فأتينا رسول الله فأخبرناه بالخبر، فقال: انصرفا وأوفيا لهم بعهدهم، ونستعين بالله عليهم)⁽¹⁰⁾.

كما كان الرسول (ص) يعطي الرسل بما يسمى بالتعبير الحديث الحصانة الدبلوماسية حتى أن الرسول إذا طلب من الدولة الإسلامية أن يتخلى عن مرسله ويقيم في بلاد المسلمين لا يقبل منه ذلك ولو أسلم. وهذا الأمان وجد في النصوص الفقهية وطبق حتى صار عرفاً. جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف (أن الولاة إذا ما لقوا رسولاً يسألونه عن اسمه فإن قال أنا رسول ملك العرب هذا كتابه معي وما معي من الهدايا والرقيق فهذه له، فإنه يصدق ولا سبيل عليه ولا يتعرض له لما معه من المتاع والسلاح والرقيق والمال)⁽¹¹⁾. والسبب في منح الأمان هذا للرسل هو تمكينهم من أداء رسالتهم بحرية دون مضايقة أو إزعاج.

كما حدد الرسول (ص) الفترة الزمنية لمهادنة العدو في صلح الحديبية عام (6هـ) إذ جعل المدة لا تزيد عن العشرة سنوات⁽¹²⁾. ولا يمكن تحقيق ذلك إلا إذا التقى مبعوثوا المسلمين وغير المسلمين وتفاوضوا معاً. من خلال ما سبق يفهم أن الإسلام أجاز إقامة علاقات سلمية مع أعداء الدولة شريطة أن تتفق ومصلحة المسلمين.

وهذا وقد اتسمت الدبلوماسية في بداية عصر الإسلام بالبساطة وعدم التكلف، ومع ازدياد قوة الدولة ازداد الاهتمام بالدبلوماسية وراعى الخلفاء اختيار رسلهم من الدهاء والأذكاء ومن ذوي الشخصيات القوية. كما خصصوا للرسل القادمين دوراً للإقامة فيها فترة تواجدهم في البلاد. كما حظي السفراء بالحفاوة والتكريم، وكان يطاف بالسفير على معالم الدولة من مباني ومشاريع لإظهار قوة الدولة ومنعتها، إلى جانب هذا كان السفير موضع مراقبة دقيقة خوفاً من التجسس لصالح الأعداء⁽¹³⁾.

أحوال الغرب قبل قدوم الحملة الصليبية السادسة (1228/625م) إلى الشرق:

شهد الغرب الأوروبي في العصور الوسطى نزاعاً حاداً بين البابوية والإمبراطورية الرومانية استمر من (449هـ- 648هـ/ 1057-1250م) ومر في أدوار عديدة، ومهما تعددت الأمور الظاهرية التي أدت إلى إثارة الحرب بين الفريقين في كل دور إلا أنه يمكن القول بأن السبب

الحقيقي الذي يكمن وراء ذلك النزاع بجميع أدواره هو مبدأ السمو والتنافس بين السلطتين البابوية والإمبراطورية في سيادة العالم المسيحي، وهذه هي المشكلة الحقيقية التي ألفت بغرب أوروبا في صراع مرير، في الوقت الذي كانت فيه رعى الحرب لا تنقطع بين الصليبيين والمسلمين في إسبانيا والمغرب من ناحية وفي بلاد الشام ومصر من ناحية أخرى⁽¹⁴⁾.

وكان بطل هذه المرحلة من النزاع هو الإمبراطور فردريك الثاني (594هـ- 648هـ/1197-1250م) فبعد وفاة هنري السادس (591- 594هـ/1194-1197م) إمبراطور ألمانيا، انفصل تاج صقلية عن الإمبراطورية الرومانية حيث فضلت كونستانس (Constance) الإمبراطورة الوالدة ابنة روجر الثاني (Roger II) الاحتفاظ لابنها بملك صقلية مبتعدة عن ألمانيا ومشاكلها وأعلنت تبعيةها للبابا أنسنت الثالث (Innocent III) (594- 613هـ/1198-1216م) مقابل دفع مبلغ مالي معين سنوياً للبابا واستطاعت كونستانس أن تحكم نابلي وصقلية باسم ابنها فردريك الصغير، وفي سنة (594/1198م) أوصت بأن يخلفها البابا في الوصاية على ابنها الذي كان ينتمي إلى سلالة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen)⁽¹⁵⁾.

أما ألمانيا فقد هددتها حوادث الانقسام حيث تسلم العرش أوتو الرابع (Otto IV) (594- 615هـ/1197-1218م) وكان ينتمي إلى سلالة الولف (Welf) المنافسة لسلالة هونشاتفون، وأعلن ولاءه فكافأه البابا على ولائه بتتويجه من العام نفسه⁽¹⁶⁾. إلا أن أوتو بعد تعيينه إمبراطوراً انقلبت سياسته مع البابا واعتدى على أملاكه مما اضطر البابا على إعلان قرار الحرمان ضده وأباح لرعاياه الخروج عن طاعته⁽¹⁷⁾. وكيفما كان الأمر فقد أتت السياسة البابوية أكلها، فاجتمع عدد من أمراء ألمانيا الكارهين للإمبراطور في نورنبرج (Nurnberg) سنة (608هـ/1211) واعتمدوا قرار البابا ضد الإمبراطور مرسوماً بعزله، واختاروا فردريك الثاني ملك صقلية ملكاً على ألمانيا بدل أوتو الرابع المحروم من الكنيسة، وإن لم يكن هذا الاختيار من مصلحة البابا⁽¹⁸⁾. لكن الموقف الذي كان فيه البابا جعله لا يفكر في شيء سوى التخلص من أوتو الرابع فوافق على اختيار فردريك الثاني لعرش ألمانيا⁽¹⁹⁾. فلم يلبث فردريك أن غادر صقلية وقصد روما حيث أعلن ولاءه للبابوية⁽²⁰⁾. ثم غادر إلى ألمانيا وهناك تم تتويجه رسمياً ملكاً وكان ذلك في عام (609هـ/1212م). كما استطاع فردريك أن يقضي على منافسيه في الحكم في موقعه بوفان (Bouvines) في ألمانيا سنة (611هـ/1214)⁽²¹⁾ واحتفل فردريك الثاني بانتصاراته بإعادة تتويجه في كترائية آخن (Aachen) سنة (612هـ/1215م) وأصبح بذلك الحاكم الذي لا ينازعه منازع في حكم ألمانيا وصقلية⁽²²⁾. وأقسم فردريك أن يساعد الصليبيين ويحارب إلى جانبهم كما وعد بفصل حكم صقلية عن تاج الإمبراطورية وشاءت الظروف أن تساعد فردريك الثاني لأن البابا أنسنت الثالث توفي سنة 612هـ/1216م فتحرر من سيطرته ولا سيما أن البابا

الجديد هونوريوس الثالث (Honorius) (613-625 هـ/ 1216-1227 م) كان هادئ الطبع مواصلاً توجيه جهوده إلى الحروب الصليبية⁽²³⁾. وأخذ فردريك يماطل في الوفاء بوعوده للبابا، كما قام بتتويج ابنه هنري (Henry) سنة (617 هـ/ 1220 م) ملكاً يخلف أباه في حكم صقلية والإمبراطورية جميعاً مما ضايق البابوية في روما وأفزعها، كما قدم فردريك في نفس العام إلى روما وقام البابا بتتويجه مع زوجته كونستانس إمبراطوراً وإمبراطورة كما أكد فردريك وعده بالتوجه إلى الشرق في الربيع التالي⁽²⁴⁾.

وبعد فشل الحملة الصليبية الخامسة على دمياط سنة (618/1221 م)⁽²⁵⁾ تآقت البابوية أكثر لإرسال حملة جديدة إلى الشرق فلجأ البابا إلى تشجيع فكرة زواج الإمبراطور من الأميرة إيزابييل (Esabel) ابنة حنا دي بريين (John of Brienne) (607-622 هـ/ 1210-1225 م) ملك مملكة بيت المقدس، بعد وفاة زوجته السابقة كونستانس سنة (619-1222 م) حتى يصبح للإمبراطور مصلحة في التوجه إلى الشام⁽²⁶⁾. كما اشترط البابا أن يتم الزواج في القدس ولكن فردريك استدعى عروسه إلى صقلية وجرى الاحتفال بزواجهما في برنديزي (Brindisi) عام (622 هـ/ 1225 م). كما تعهد فردريك للبابا في نفس العام في سان جرمانو (San Germano) بأن ينفذ مشروعه الصليبي في صيف سنة (625 هـ/ 1227 م)، كما تعهد للبابا بإيداع كفالة مالية قدرها (450) أونصة من الذهب في خزانة البابا بروما ولا ترد إلى الإمبراطور إلا إذا أوفى بعهده⁽²⁷⁾.

إلا أن فردريك لم يخط خطوة واحدة في سبيل تنفيذ وعده الصليبي بل إنه عقد مؤتمراً في كريمونا سنة (624 هـ/ 1226 م) أعلن فيه تمسكه بحقوقه الإمبراطورية كاملة لا سيما فيما يتعلق بالسيادة على لمبارديا. في هذا الوقت كان صبر البابا هونوريوس الثالث قد نفذ فأخذ يتأهب هو الآخر لمخالفة المدن اللمباردية ضد الإمبراطور عندها توفي البابا في آخر سنة (625 هـ/ 1227 م). مما أجل فتح باب النزاع من جديد بين البابوية والإمبراطورية⁽²⁸⁾.

وعلى الرغم من أن البابا جريجوري التاسع (Gregory) (625-639 هـ/ 1227-1240 م) كان طاعناً في السن إلا أنه امتاز بإرادة حديدية لا تغل فلم يقبل الأعذار التي دأب فردريك الثاني على ابتكارها من أجل تأجيل حملته الصليبية، وأصر على ضرورة رحيل الإمبراطور إلى الشرق فوراً وإلا تعرض لعقوبة الحرمان. ولم يجد الإمبراطور فردريك الثاني مفرأ من الخروج في خريف سنة (625 هـ/ 1227 م) قاصداً بلاد الشام⁽²⁹⁾، خصوصاً بعد أن اتصل به الملك الكامل الأيوبي ووعده بتسليم بيت المقدس مقابل بذل المساعدة العسكرية ضد أخيه المعظم عيسى، وبذلك وجد الإمبراطور الدافع الذي يخرج من أجل تحقيقه، على أن الإمبراطور ما كاد يبحر من برند

يزي حتى خر مريضاً نتيجة الحمى التي تفشت فترة من الزمن في صفوف جيشه أثناء انتظارهم عبور البحر إلى بلاد الشام، وكان من نتيجة ذلك أن عاد فردريك إلى أوترانتو (Otranto) حتى يستعيد صحته. ولكن البابا جريجوري التاسع اعتقد أن فردريك عاد من جديد إلى التسوية والتأجيل واعتبر مرضه عارضاً وأصدر ضده قرار الحرمان في نفس العام (625هـ/1227) ⁽³⁰⁾. ورغم ذلك فإن فردريك خرج على رأس حملة صليبية عام (626هـ/1228م) بعد أن وجه إلى أمراء أوروبا بياناً متزنماً ينكر فيه مزاعم البابا وسار إلى الشرق في ثوب مجاهد في سبيل الغرض الصليبي، رغم أن البابا حذره بأنه ليس بوسعه من الناحية القانونية أن يتوجه إلى الحرب المقدسة لوقوعه تحت حظر الكنيسة إلا أن فردريك أصر على الخروج، ويفهم من حوادث هذه الحملة أن فردريك الثاني لم يخرج إلى الشرق بقصد الحرب، وإنما خرج بقصد مفاوضة الكامل للحصول على كسب سريع. ⁽³¹⁾

أحوال الشرق قبل مجيء الحملة الصليبية السادسة:

كانت البلاد في هذه الآونة موزعة بين أبناء الملك العادل أخ السلطان صلاح الدين الأيوبي الملك الكامل في مصر، والملك المعظم عيسى في دمشق، والملك الأشرف موسى في سنجار ⁽³²⁾ والجزيرة الفراتية ⁽³³⁾. إلا أن الخلاف وقع بينهم في نهاية (620هـ/1224م) نتيجة الخلاف الذي وقع بين الملك المعظم عيسى والملك الناصر ابن الملك المنصور صاحب حماة الذي رفض أن يدفع مبلغاً من المال كان قد وعد بدفعه للمعظم عندما ساعد الأخير على امتلاك حماة، فاغتاظ منه المعظم وعزم على قصد بلاده وانتزاعها منه، وتمكن من احتلال سلمية ⁽³⁴⁾ والمعرة ⁽³⁵⁾، ثم نازل حماة التي كان يتلطف إلى الاستيلاء عليها وضمها إلى مملكته مما أثار مخاوف أخوية الكامل والأشرف موسى فأرسل إليه الكامل يتهده ويأمره بالرحيل فأجابه إلى طلبه ورحل غاضباً على أخويه فنفرت القلوب بينهما ⁽³⁶⁾.

كما كانت الأموال تراود الملك الكامل في ضم الشام إلى مصر وجعل ابنه الملك مسعود صاحب اليمن ملكاً عليها: حيث أورد سبط بن الجوزي قولاً يعلق على استدعاء الملك الكامل ابنه من اليمن بقوله: " وما جاء من اليمن إلا طمعاً في أخذ دمشق والشام " ⁽³⁷⁾.

كذلك شعر المعظم عيسى بأن أخويه الملك الأشرف والملك الكامل قد اتفقا عليه لانتزاع مملكته منه فلم يجد بداً من الاتفاق مع شخصية إسلامية تضمن له الغلبة، ووقع اختياره على شخصية جلال الدين خوارزم شاه الذي كان قد عظم أمره وصارت له بلاد فارس وأذربيجان ⁽³⁸⁾. ومظفر الدين كوكبري بن زين الدين علي كوجك صاحب أربل ⁽³⁹⁾. واتفق الثلاثة وصاروا يدا واحدة ⁽⁴⁰⁾. وبدأ نشاط هذا التحالف الثلاثي على أن يقصد مظفر الدين كوكبوري الموصل،

ويقصد جلال الدين خوارزم خلاط وهي للأشرف أما الملك المعظم فيتوجه إلى حمص وحماة، ولم يكن للملك الأشرف طاقة لمواجهة هذا التحالف لاسيما وأن أخاه الكامل بعيد في مصر فاشتد الأمر على الملك الأشرف موسى لمجاورة جلال الدين خوارزم شاه ولاية خلاط، ولأن المعظم بدمشق يمنع عنه عساكر مصر أن تصل إليه وكذلك عساكر حلب وغيرها من الشام، فرأى الأشرف أن يسير إلى أخيه المعظم بدمشق فسار إليه واستماله وأصلحه وأقام عند أخيه مدة عشرة أشهر كالأسير⁽⁴¹⁾. ولم يطلق سراحه إلا بعد أن تعهد له بمساعدته في الاستيلاء على حمص وحماة، ثم في مهاجمة أخيهما الكامل في مصر، وقد تعهد الأشرف له بذلك ولكنه ما كاد يفلت من يد المعظم حتى أكد تحالفه مع أخيه وأخبره بكل ما حدث⁽⁴²⁾.

مقابل هذا التحالف لم يجد الملك الكامل أمامه من حليف سوى أن يرسل إلى الفرنجة يعتضد بهم، فأرسل الأمير فخر الدين يوسف بن شيخ الشيوخ صدر الدين ابن حموية إلى الإمبراطور فردريك الثاني في صقلية يدعوه للحضور لمساعدته في الشام ووعده بأن يعطيه بيت المقدس وجميع فتوح صلاح الدين بالساحل أن ساعده في حربه ضد أخيه المعظم عيسى⁽⁴³⁾.

ولم يلبث أن حاصر السلطان جلال الدين الخوارزمي خلاط عاصمة الأشرف سنة (623هـ/ 1226م) كما أرسل جلال الدين إلى المعظم خلعه لبسها وشق بها دمشق وقطع الخطبة للملك الكامل. فاستعد الملك الكامل للزحف على الشام مما أندر باشتعال الحرب في العالم الإسلامي⁽⁴⁴⁾.

في هذه الأثناء وصل رسول الكامل إلى الإمبراطور فردريك الثاني في صقلية وأحسن الإمبراطور استقبال الرسول ورد على السلطان بسفارة مماثلة في (624هـ/ 1226م) تحمل هدية سنية وتحفاً عربية من بينها فرس خاص بالإمبراطور نفسه، بمركب ذهب مرصع بجوهر فاخر. فتلقاه الكامل بالإقامات من الإسكندرية إلى القاهرة وخرج بنفسه لظاهر القاهرة واستقبله وبالع في إكرامه. ثم أنه رد على هدية الإمبراطور بهدية عظيمة حملها إليه جمال الدين بن منقذ الشيرزي فيها من تحف الهند واليمن والعراق والشام ومصر والعجم ما قيمة أضعاف ما أرسله الإمبراطور، من بينها سرج من ذهب وجواهر وأحجار ثمينة⁽⁴⁵⁾.

ولكي يضمن فردريك لحملة النجاح رأى أن يرسل الملك المعظم عيسى كي يأخذ منه الوعد بالتنازل عن القدس، كما أخذه من أخيه الملك الكامل، لكن المعظم أساء استقبال رسول الإمبراطور وأغلظ له وقال، " قل لصاحبك ما أنا مثل الغير، وماله عندي سوى السيف "⁽⁴⁶⁾. وبادر الملك المعظم ببث العيون على فردريك ليتجسس عليه ويتتبع أخباره ومن هؤلاء راهب شوبكي أرسله إلى صقلية كي يعرف حقيقة التحالف ويرسل إليه بأنبائه⁽⁴⁷⁾.

كما بادر بتجهيز العساكر إلى نابلس لحماية القدس من مطامع الإمبراطور فريديريك الثاني. إلا أن المرض عاجله وتوفي في عام (624هـ/1227م) ⁽⁴⁸⁾. وخلفه في مملكته أكبر أبناءه الملك الناصر داوود، وأرسل عمه الملك الكامل إليه الخلع من القاهرة ثم أرسل إليه يريد منه أن يترك قلعة الكرك ليجعلها خزانة له فامتنع عن ذلك، وبهذا وقعت الوحشة من جديد بينه وبين عمه الملك الكامل وعزم الكامل على قصده وأخذ دمشق منه ⁽⁴⁹⁾.

فسار في عساكر كثيفة إلى الشام في شهر رمضان سنة (625هـ/1228م). وتمكن من انتزاع نابلس والقدس والخليل، فاستنجد الملك الناصر داوود بعمه الملك الأشرف موسى صاحب سنجار الذي سارع إلى تلبية طلبه وكان أقصى أمانيه أن يمتلك دمشق، ثم سير الملك الأشرف رسولا إلى أخيه الملك كامل يشفع بالملك الناصر ويطلب منه إبقاء دمشق عليه ويقول: "إننا كلنا في طاعتك، ولم نخرج عن موافقتك" ⁽⁵⁰⁾. أي الاتفاق معه وعلى منع الفرنج من البلاد، ورد عليه الملك الكامل، بأنه أيضا حضر إلى الشام لدفع الفرنج الذين احتلوا صيدا وجزء من قيسارية وأن واجبهما حماية بيت المقدس التي فتحتها عمهما صلاح الدين ⁽⁵¹⁾. ثم رحل الملك الأشرف للاجتماع بالكامل في غزه، ثم وقع الاتفاق بين السلطانين على انتزاع دمشق من ابن أخيهما الملك الناصر وافتتاح البلاد. ولم علم الناصر داوود بذلك تحصن في دمشق وسار الأشرف بقواته ونزل حول دمشق محاصراً بينما انسحب الكامل إلى تل العجول جنوب غزة لمراقبة الموقف ⁽⁵²⁾.

قدوم الحملة الصليبية السادسة إلى عكا وبدء المفاوضات:

حطت جموع الحملة الصليبية السادسة في عكا في شوال سنة (626هـ/أيلول 1228م) بقيادة الإمبراطور فردريك بعد أن استولى في طريقه على جزيرة قبرص ومملكتها، وكان قد نزح إلى عكا قبل هؤلاء جموع أخرى من الفرنج إلا أنهم لم يتمكنوا من الحركة والشروع في الحرب، انتظارا لوصول الإمبراطور من ناحية، ولأن المعظم عيسى كان ما يزال حياً وهو الرجل الشجاع فخافه الفرنج. إلا أن بعد وفاة المعظم عيسى ظهر هؤلاء من عكا وصور وبيروت إلى مدينة صيدا وعمروها، وكانت مناصفة بينهم وبين المسلمين، وعظمت شوكة الفرنج وقوي طمعهم ⁽⁵³⁾.

ولكن وصول الإمبراطور جاء بعد أن زالت الأسباب التي دعت الكامل للاستنجاد به وذلك بموت الملك المعظم عيسى سنة 624هـ/1227م ⁽⁵⁴⁾، كما أن الظروف تغيرت كثيراً لصالح سلطان مصر. لكن الإمبراطور فردريك بمجرد وصوله إلى عكا أرسل سفارة إلى الملك الكامل الأيوبي تحمل له الهدايا النفيسة من المنسوجات الحريرية والأواني الذهبية والفضية وليتمس منه تحقيق وعده بتسليم الإمبراطور بيت المقدس. وأمر رسوله أن يقول للملك الكامل ما يلي: "الملك يقول لك كان الجيد والمصلحة للمسلمين أن يبذلوا كل شيء ولا أجيئ إليهم، والآن فقد كنتم بذلتهم

لنائبه في زمن حصار دمياط، الساحل كله وإطلاق الحقوق بالإسكندرية. وما فعلنا وقد فعل الله لكم ما فعل من ظفركم وإعادتها إليكم ومن نائبه؟ إن هو إلا أقل غلماني فلا أقل من إعطائي ما كنتم بذلتموه له" (54).

فالنظر إلى هذه الرسالة يجد أنها لا تخلو من القوة والتفريع، فهو يضع اللوم على الكامل، لأنه كان الأجدى به أن يرأسه، ويخبره بما حدث قبل وصوله البلاد، كما يستشف من خلال الرسالة عن مشاركة قواته في الحملة الصليبية الخامسة على دمياط، ويذكره بما قدمه لنائبه الذي هو أقل غلمانه من تنازل من بينها بيت المقدس، ويطلبه فيها بإعطائه ما قدمه لنائبه في الحملة الصليبية الخامسة وكأنه لا يطلب كثيراً وهو الإمبراطور الكبير بل رضي بما قدم لأقل غلمانه، أمام هذا الوضع احتار الكامل في أمره ورأسه ولاطفه. وقد وصف لنا المؤرخون حيرة الكامل هذه فالمقريزي يذكر: (بأن الملك تحير ولم يمكنه دفعه ولا محاربته مما كان تقدم بينهما من الاتفاق) (55). أما ابن واصل وأبو الفداء فقد ذكرا: (وصل الإمبراطور إلى عكا ونشب به الكامل لأن أخاه المعظم عيسى توفي واستغنى عنه) (56).

وكان السبب وراء حيرة الملك الكامل بأنه أحس بأنه ليس من مصلحته ولا مصلحة البيت الأيوبي أن يسلم بيت المقدس حيث يقول لأخيه الأشرف: (أن أخذه بيت المقدس الفرنج حصل من سوء الذكر وقبح الأحدث ما يناقض ذلك الذكر الجميل الذي أخره عمنا، وأي وجه يبقى لنا عند الناس وعند الله) (57).

وأمام تردد الكامل هذا ساء موقف فردريك الثاني في الشرق بعد أن كان وضعه قد ساء في بلاده حيث خرج من هناك محروماً من الكنيسة مغضوباً عليه من البابوية، وأنه اعتمد على وعود الكامل له بإعطائه بيت المقدس لإصلاح مركزه في الغرب الأوروبي، وأمام هذه المواقف الحرجة، اجتمع فردريك بالملك الكامل جنوب قيسارية من نفس العام كصديق إلا أن الكامل استمر في ترده في تنفيذ وعده ولكن الإمبراطور فردريك صاحب الاتجاهات السلمية، لم ييأس (58). وتجمدت المفاوضات بينهما مدة خمسة أشهر بعد أن حاول الكامل التنصل من وعوده (59). ثم عاد فردريك إلى المراسلات مع استخدام كافة وسائل الدبلوماسية للوصول إلى غرضه، فالموضوع بالنسبة له كان موضوع مستقبل عرشه في الغرب ومصير المعركة بينه وبين البابا ، والدليل على ذلك ما قاله فردريك للأمير فخر الدين " لولا أنني أخاف انكسار جاهي عند الفرنج لما كلفت السلطان شيئاً من ذلك وماله من غرض في القدس ولا غيره وإنما قصد حفظ ناموسه عند الفرنج " (60).

وترددت الرسل بينهما دفعات كثيرة⁽⁶¹⁾، كما اتسمت مراسلاتهما باللطف والكرامات، حيث كانت تجري بينهما محاورات في أشياء شتى من بينها أن الإمبراطور سير إلى الملك الكامل في أثناء ذلك مسائل حكمية ومسائل هندسية ورياضية مشكلة ليمتحن بها من عنده من الفضلاء فعرضها الكامل على جماعة من الفضلاء المختصين بهذه العلوم فأجابوا على الجميع وأرسل جوابها إلى الإمبراطور⁽⁶²⁾.

ومع استمرار تردد الكامل اتجه فردريك إلى يافا وقام بتحسينها ليزعزع ثقة الكامل بنفسه ويظهر له قوته وأنه على استعداد لاستعمال القوة فيما لو فشلت المفاوضات⁽⁶³⁾. لكن فردريك أثناء وجوده في يافا تلقى أخباراً سيئة في صقلية بأن البابا أصدر ضده قرار الحرمان للمرة الثانية وأنه أباح لرعاياه الاعتداء على أملاكه⁽⁶⁴⁾، وقد أثرت هذه الأخبار بلا شك على نفسية الإمبراطور. واستمر في مراسلاته مع الملك الكامل فبعث يقول له: " انا عتيقك وتعلم اني اكبر ملوك الفرنج وانت كاتبتي بالمجى وقد علم البابا والملوك باهتمامي. فإن رجعت خائباً انكسرت حرمتي. وهذه القدس فهي اصل دين النصرانية، وانتم قد خربتموها، وليس لها دخل طائل. فإن رأيت ان تنعم علي بقصبة البلد ليرتفع راسي بين الملوك فأنا التزم بحمل دخلها لك فلان له الكامل وجاوبه أجوبة غليظة، وباطنها نعم"⁽⁶⁵⁾ بعدها أفلحت جهود الأمير فخر الدين في التوسط بينهما وامتنع الملك الكامل أن يسلم إليه كل ما اتفقا عليه وتم الاتفاق بينهما في أول ربيع الآخر سنة (626هـ/1229م)، وتقرر بينهما الصلح⁽⁶⁶⁾. وقد برر ابن واصل عقد الملك الكامل الاتفاقية بقوله: " أن الملك الكامل رأى أنه إن شاقق الإمبراطور ولم يف له بالكلية أن يفتح له باب محاربة مع الفرنج ويتسع الخرق ويفوت عليه ما خرج لسببه"⁽⁶⁷⁾، أما المقريري فيقول: "خاف من غائلته عجزاً من مقاومته"⁽⁶⁸⁾، أي أن الكامل وجد أن المغامرة في حرب ضد الإمبراطور تعني بالنسبة له اتساع الخرق لأن ما قام به فردريك الثاني من تحسين يافا جاء بمثابة مظاهر عسكرية جعلته يخشى اتفاق الإمبراطور إن لم يكن مع الصليبيين الذين في الشرق، يكون مع ابن أخيه الناصر داود أو ربما خوفه كان ناتجاً عن الظروف التي تحيط به الخوارزمية وسلطانها جلال الدين في الشرق وابن أخيه الناصر في دمشق، والصليبيين وإمبراطورهم من ناحية ثالثة على أي حال عقد الكامل معاهدة مع الإمبراطور والتي سميت معاهدة يافا نصت على ما يلي:

1. أن يسلم إليه القدس على شرط أن يبقى خراباً، ولا يجدر أسوارها بالإضافة إلى الناصرة وبيت لحم ومدينة اللد والمنطقة الواقعة بين الناصرة، وعكا والسهول التابعة لها.⁽⁶⁹⁾
2. الحرم بما حواه من الصخرة والمسجد الأقصى يكون بأيدي المسلمين ولا يدخله الفرنج إلا للزيارة فقط، ويتولاه قوام من المسلمين ويقيمون فيه شعار الإسلام من الآذان والصلاة.⁽⁷⁰⁾

3. تكون جميع القرى التابعة لبيت المقدس للمسلمين، ويأتي الحجاج المسيحيون إلى الأماكن المقدسة ليؤدوا عبادتهم الخاصة بهم بالقدر الذي يسمح لهم به، وأن لا يحملوا بداخلها أي نوع من الأسلحة، وعلى أن لا يسمح لهم بالسكنى داخل المدينة، وعليهم الرحيل عند الانتهاء من طقوسهم.⁽⁷¹⁾

4. استثنى الفرنج قرى معدودة، وهي على طريقهم إذا توجهوا من عكا إلى القدس تكون هذه القرى بأيديهم خوفاً من أن يقاتلهم أحد من المسلمين.⁽⁷²⁾

ثم حلف الملك الكامل على ما وقع الاتفاق عليه، وحلف الإمبراطور وعقدوا الهدنة لمدة عشر سنوات وانتظم بينهما الأمر وأمن كل من الفريقين صاحبه ولم يلبث أن أرسل السلطان الكامل فنودي بالقدس بخروج المسلمين منه وتسليمه للفرنج⁽⁷³⁾، أما فردريك فعقب الفراغ من عقد المعاهدة سار إلى المدينة المقدسة ودخلها ليتسلمها من القاضي شمس الدين القاضي نابلس الذي أرسله الملك الكامل مع الإمبراطور ليكون في خدمته، وفي اليوم التالي دخل الإمبراطور كنيسة القيامة ليتوج نفسه بيده بعد أن رفض أحد من رجال الكنيسة أن يقوم بتتويجه لأنه إمبراطور محروم وبذلك يكون قد توج نفسه بنفسه⁽⁷⁴⁾.

وبعد أن عقد الإمبراطور فردريك الثاني مجلساً صغيراً لبحث في شؤون الدفاع عن بيت المقدس. سار في المدينة برفقة القاضي شمس الدين ودخل معه الحرم الشريف ورأى ما فيه من المزارات ثم دخل إلى المسجد الأقصى ورأى هناك قسيساً بيده الإنجيل يهيم بدخول المسجد الأقصى فزجره الإمبراطور وطرده وهدد كل من يدخل المسجد الأقصى من الفرنج بغير إذن، وقال: "نحن ممالك هذا السلطان الملك الكامل وعبيده وإنما تصدق علي وعليكم بهذه الكنائس على سبيل الأنعام منه ولا يتعدى أحد منكم على طوره".⁽⁷⁵⁾

وكان القاضي شمس الدين قد أوصى المؤننين بعدم الأذان تلك الليلة احتراماً له وقد لاحظ الإمبراطور ذلك وسأله فقال له: "إن السلطان منعهم من ذلك إعظاماً للملك واحتراماً له". فقال له: "أخطأت فيما فعلت والله إن أكثر غرضي في المبيت في القدس أن أسمع أذان المؤننين وتسبيحهم بالليل"⁽⁷⁶⁾.

ولم يقيم الإمبراطور بالقدس سوى ليلتين وعاد إلى يافا بعد أن أحسن إلى أهل القدس ولم يغير من الإسلام شيئاً⁽⁷⁷⁾. بعدها أُلغى الإمبراطور راجعاً إلى بلاده وفي عام (627 هـ/ 1230) استتب الصلح بينه وبين البابا ورفع عنه قرار الحرمان⁽⁷⁸⁾ واستمر فردريك مصافياً للملك الكامل

موادعاً له والمراسلة بينهما متصلة إلى أن توفي وملك ولده الملك العادل سيف الدين فصافى الإمبراطور العادل وراسله (79).

أما الملك الكامل وبعد أن عقد الهدنة مع الإمبراطور وخلا سره من جهة الفرنج سار إلى دمشق وبقي محاصراً لها إلى أن استولى عليها وسلمها لأخيه الملك الأشرف موسى، وعوض الناصر داود عنها الكرك والشوبك والبلقاء والسلط والأغوار ثم نزل الناصر داود عن الشوبك لعمه فقبلها (80).

ردود الفعل الشعبية والرسمية على تسليم بيت المقدس:

أ- ردة الفعل الشعبية:

عندما نوذي بالقدس بخروج المسلمين منها لتسليمها للفرنج اشتد البكاء وعظم الصراخ والعيويل وعظم ذلك على الناس. وحصل وهن شديد وإرجاف بين المسلمين، كما حضر الأنمة والمؤذنون من القدس إلى مخيم الملك الكامل وأذنوا على بابه من غير وقت الأذان، فعز عليه ذلك وأمر بأخذ ما كان معهم من الستور والقناديل والفضة والآلات وزجرهم وقيل لهم امضوا إلى حيث شئتم فعظم على أهل الاسلام هذا البلاء.

واشتد الإنكار على الملك الكامل وكثرت الشناعات عليه في سائر الأقطار (81).

ولما ورد الخبر إلى دمشق بتسليم بيت المقدس عم الغضب الناس جميعاً واعتبروا ذلك العمل كفراً وخروجاً عن الدين وأنكروا على الملك هذا الفعل واستشنعوه منه (82).

كما حزن جميع المسلمين في الأقطار الإسلامية لخروج القدس من أيديهم، واستعظموا ذلك الأمر وأكبروه ووجدوا له من الوهن والتألم ما لا يمكن وصفه، وقامت القيامة بجميع بلاد المسلمين (83).

كذلك المؤرخون المعاصرون. لم يغفروا للملك الكامل هذه الزلة فنعتوه بالخيانة والتقصير واعتبروا ذلك العمل وصمة في الدين فعلق سبط بين الجوزي على الحادثة بقوله: "تألم المسلمون من ذلك ما لا يمكن وصفه يسر الله فتحه وعوده إلى المسلمين بمنه وكرمه أمين" (84).

أما الذهبي فقد قال: "لقد شق هذا على المسلمين وبقي أهل القدس مع الإمبراطور ونطق الناقوس وصمت الأذان، فإنا لله وإنا إليه راجعون" (85).

أما المؤرخ ابن واصل فقد برر موقف الكامل بقوله: "إن الملك الكامل علم بأن الفرنج لا يمكنهم الامتناع بالقدس مع خراب أسواره وأنه إذا قضى غرضه واستتبت الأمور له كان متمكناً من تطهيره من الفرنج وإخراجهم منه".⁽⁸⁶⁾

ب- ردة الفعل الرسمية:

بعض الأمراء الذين كانوا في جيش الكامل عارضوه وأشاروا عليه بإبقاء دمشق لابن أخيه الناصر داود والاتحاد معه. لكن السلطان غضب عليهم وأخذ عليهم وأخذ أموالهم، وهؤلاء الأمراء هم: الأمير فتحي الدين طنبا الجيشي، وفتحي الدين القليوسبي وعشرة من الأمراء البحرية⁽⁸⁷⁾.

كما شق تسليم القدس على الملك الناصر داود وأخذ في التشنيع على عمه الملك الكامل وطلب من الواعظ المؤرخ سبط بين الجوزي أن يجلس بجامع دمشق ويذكر ما جرى في بيت المقدس ويذكر فضائله وكان مجلساً عظيماً لم يحضره أحد إلا واشتد بكأؤه ومن جملة ما أنشده قصيدة تائية ضمنها بيت دعبل الخزاعي وهو:

مدارس وآيات خلت من تلاوة
ومنزله وحي مقفر العرصات⁽⁸⁸⁾

بعض ملوك بني أيوب أيدوا فعلة الملك الكامل ومنهم الملك العزيز عثمان. صاحب بانياس، والظاهر غازي، والأمير عز الدين أيدمر وذلك لإغراق الكامل لهم بالأموال والقطاع والخلع والقماش النفيس وكان لهم أكبر الأثر في استيلائه على دمشق⁽⁸⁹⁾.

كما استمرت المراسلات بين أمراء البيت الأيوبي وبين فردريك ومن هؤلاء الملك الجواد يونس بن مودود أحد أمراء البيت الأيوبي في دمشق والذي عرف بالطيش والحمق. وقد أشار في إحدى رسائله للإمبراطور فردريك بمواقفه النبيلة ويذكر له بأنه لا فرق بين المملكتين⁽⁹⁰⁾.

موقف الكامل تجاه هذه الردود:

علق الملك الكامل على هذه الضجة التي اجتاحت العالم الإسلامي بقوله: "لم نسمح لهم إلا بكنائس وأدر خراب، والحرم وما فيه من الصخرة المقدسة. وسائر المزارات بأيدي المسلمين على حاله، وشعار الإسلام قائم على ما كان عليه. ووالي المسلمين متحكم على رسائيقه وأعماله".⁽⁹¹⁾

كما سير جمال الدين الكاتب الأشرفي إلى الجزيرة الفراتية لتسكين قلوب الناس وتطمين خواطرهم من انزعاجهم لأخذ القدس.⁽⁹²⁾

كما جاء الملك الأشرف إليه ووجده قد دفع القدس إلى الإمبراطور فشق عليه ولامه فرد عليه الكامل بقوله ما أحوجنى إلى هذا إلا المعظم⁽⁹³⁾. وهنا إشارة إلى ما سبق إلى تحالف المعظم عيسى مع جلال الدين الخوارزمي معاندة بأخويه الكامل والأشرف موسى.⁽⁹⁴⁾ وقد حاول الملك الكامل بثني أخيه عن الاستمرار في التحالف مع الخوارزمية إلى أنه رفض في إعادة العلاقات الودية.⁽⁹⁵⁾

ردة فعل الصليبيين والغرب على تسليم بيت المقدس:

قابل الصليبيون تلك الاتفاقية بالغضب والاستياء وعبروا عن غضبهم بصور شتى فبعضهم قال: "أن كرامة المسيحية كانت تقتضي أن تؤخذ القدس من المسلمين بحد السيف لا عن طريق الاستجداء والاستعطاف كما فعل فردريك الثاني".⁽⁹⁶⁾

وفي اليوم الثاني من دخول فردريك بيت المقدس وتتويج نفسه ملكاً عليها وصل إلى القدس رئيس أساقفة قيسارية ليفرض عليها الحظر، مما دفع فردريك إلى ترك القدس لهذه الإهانة والسير إلى يافا ومن بعدها إلى عكا. فوجد عكا تطفح بالحدق والكراهية فلم يغفر البارونات للإمبراطور فعلته لأنه عقد معاهدة دون رضاهم وموافقتهم، ووقعت صدمات بين العساكر المحليين وبين حاميه الإمبراطور. فحاول فردريك أن يعقد مجلساً ليشرح موقفه ولم يلق سوى الرفض والغضب وقالوا أنه لا قيمة لأي عمل أو نجاح يحققه إمبراطور محروم من الكنيسة مطرود من رحمتها. وكان ذلك بسبب تحريض بطريك القدس السابق للحكام الصليبيين من أجل أن يبقى سيداً على القدس.⁽⁹⁷⁾

ومع شروق شمس صباح اليوم الذي حاول فيه فردريك مغادرة عكا سراً، وجد الناس قد تجهزوا وتزاحموا على الأبواب وأخذوا يقذفونه بأمعاء الحيوانات وروثها حتى قام اثنان من النبلاء وأعادوا الأمن إلى نصابه وودعا الإمبراطور بكلمات الوداع المهذبة، بينما كان الإمبراطور يضع غليوناً في فمه، همس باللعنات حين رد عليهما⁽⁹⁸⁾ وهكذا تنكرت جميع الطوائف المسيحية له وبخسوه العمل الكبير الذي حققه لهم.

ويعقب المؤرخ أرنست باركر على هذه الحملة بقوله: " ولم تتخذ الحملة السادسة صفة الحرب المقدسة إنما الذي حدث فعلاً هو نوع من المساومة الحقيرة مثلما يجري عادة في سوق من أسواق الشرق بين ملك صقلية المشهور بحريته الفكرية وميله نحو الشرق وبين سلطان مصر، والواقع أن فردريك، إنما تصرف بروح ملك صقلية لا بروح ملك القدس وهو ما كان لابد أن يقوم به، فمن أسلافه الصقليين الذين عقدوا معاهدات تجارية مع مصر تعلم فردريك أن يجعل من الحرب وإن كانت صليبية مسألة معاهدة. فعلى الرغم من أن الفرع النورماني الذي انحدر منه ملوك

صقلية كاد يختفي. فإن سياستهم بقيت من بعدهم عندما خلفهم ملوك من أسرة هو هشتاوفن تلك السياسة التي أسهمت في تحول الحملة الصليبية الرابعة إلى القسطنطينية هدف النورمان من قديم الزمان، والتي أمعنت في أن تجعل للحملة السادسة مظهرها الديني والدبلوماسي المجرد من الدين" (99).

كما أن هناك من المؤرخين الغربيين اختلفوا في نظرتهم للحملة السادسة عن نظرة باركر حين قالوا أن الحملة الصليبية السادسة كانت مثلاً فريداً في تاريخ العصور الوسطى إذ عقد فردريك البعيد النظر مع صديقه السلطان الكامل معاهدة تسلم من خلالها مدينة القدس وأتاح للحجاج المسيحيين زيارة الأماكن المقدسة لمدة عشر سنوات وذلك دون أن يضيع وقتاً أو ينفق مالاً أو يهدر دمًا تلك هي ثمار المهارة السياسية والإدراك السليم التي كان يتمتع بهما الإمبراطور فردريك (100).

شخصية كل من الملك والإمبراطور فردريك كما ذكرها المؤرخون:

وصف ابن خلكان الملك الكامل بقوله: " كان الملك الكامل سلطاناً عظيم القدر جميل الذكر محباً للعلماء متمسكاً بالسنة النبوية حسن الاعتقاد ومعاشراً لأرباب الفضائل، حازماً في أموره، لا يضع الشيء إلا في موضعه من غير إسراف ولا إقتار" (101). " وكان يبيت عنده كل ليلة جمعة جماعة من الفضلاء ويشاركونهم مباحثاتهم ... وكان محبوباً من الناس مسعوداً مؤيداً في الحروب". (102).

كما ذكره الصفدي بقوله: " له من المواقف المشهورة في الجهاد وكان يحب أهل العلم ويجالسهم ويؤثر العدل". (103).

أما الحنبلي فيقول عنه: " كان ملكاً مهيباً حسن التدبير، يحب العلماء ومجالستهم" (104).

ويقول عنه ابن واصل: " كان الملك الكامل ملكاً جليلاً، حازماً مهيباً، حليماً، واهتم بشؤون مملكته وكان يشرف على الجمهور بنفسه، عمرت في أيامه ديار مصر عمارة كثيرة.

وأخرج من زكوات الأموال سهم الفقراء والمساكين وأخرجها في مصارفها بأن رتب عليها جامكيات الفقهاء والعلماء والفقراء، وكان يكرم أهل العلم ويقرر لهم الجامكيات، وكان مغرمًا لسماع الأحاديث النبوية" (105).

" كانت تخوت الفضلاء والعلماء تنصب إلى جانبه ينامون عليها ويسامرونه ويحاججونه في العلوم والآداب وكان متأدباً له شعر حسن".⁽¹⁰⁶⁾ أما الذهبي فقد قال "كان الكامل معظماً للسنن محباً لمجالسة العلماء فيه عقل وعدل" ⁽¹⁰⁷⁾.

أما ما ذكره المؤرخون عن الإمبراطور فردريك، فقد ذكر الحنبلي: "أنه كان فاضلاً يحب الحكمة والمنطق والطب ويميل إلى المسلمين" ⁽¹⁰⁸⁾. أما المقريزي فقد وصف الإمبراطور بقوله: "وكان الإمبراطور فردريك أشقراً أمعط، في عينه ضعف لو كان عبداً ما يساوي مائتي درهم. قالوا والظاهر من كلامه أنه كان دهرياً يتلاعب بالنصرانية" ⁽¹⁰⁹⁾.

وان دل هذا الكلام على شيء فإنه يدل انه لم يكن له عميق الأثر عند المسلمين، إن إن منظره خيب ظنهم ورجاءهم، كذلك أقلقهم ما كان يردده من ملاحظات حول دينه وعقيدته.

ويصفه ابن الوردي قائلاً: "كان فرنجياً فاضلاً محباً للحكمة والمنطق مانلاً إلى المسلمين لأن منشأه بجزيرة صقلية وغالبها مسلمون" ⁽¹¹⁰⁾. أما ابن واصل فيقول عنه: "كان الإمبراطور من بين ملوك الفرنج فاضلاً محباً للحكمة والمنطق والطب مانلاً إلى المسلمين لأنه مقامه في الأصل ومرباه في بلاد صقلية. وهو وأبوه وجده كانوا ملوكها وأهل تلك الجزيرة غالبهم مسلمون" ⁽¹¹¹⁾.

أما المصادر الغربية فقد وصفت فردريك بما يلي: "ولد فردريك من أب ألماني وأم نصف ايطالية وتلقى تعليمه في صقلية على مقربة من المؤثرات العربية والبيزنطية فنشأ فيلسوفاً محباً للجدل والرياضيات".⁽¹¹²⁾، كما وصف بأنه: كان رجلاً وسيماً لم يكن طويل القامة، يميل إلى السمنة، شعره احمر منسدلاً خلف عنقه، عينيه خضراوتين فيهما قصر نظر. أما نبوغه الفكري فكان بالغ الظهور، يتحدث بطلاقة بست لغات الفرنسية والألمانية والإيطالية واللاتينية واليونانية والعربية، ويتذوق الشعر العربي وغير العربي هذا فضلاً عن مهارته كسياسي ومحارب قانوني حتى أطلق عليه المؤرخون "أعجوبة الدنيا" وكان واسع الاطلاع في الفلسفة والعلوم والطب والتاريخ الطبيعي. وعلى الرغم من عبقريته، لم يكن مقبولاً. إن اشتهر بالقسوة والأثرة، والمكر لا يعتبر صديقاً يصح الوثوق به، فإذا كان عدواً فلا يرحم ولا يغفر، انغمس بجميع المبازل الشهوانية بأنواعها، مسيحيته كانت شبيهة بمسيحية بعض الأباطرة البيزنطيين اعتبر نفسه خليفة الله على الأرض. لم يرى غضاضة في الاهتمام بديانات أخرى ولاسيما الإسلام الذي اتصل به طوال حياته، المسيحي العادي في الغرب لا يكاد يفهم فردريك فمع انه في دوائه نصف ألماني ونصف نورماني، غير انه كان صقلياً أصيلاً في نشأته وتربيته، إن كان ربيب جزيرة نصف يونانية ونصف عربية فلو انه كان أميراً في القسطنطينية أو القاهرة لأضحى حاكماً بارزاً⁽¹¹³⁾.

الخاتمة

من خلال العرض السابق للعلاقات الدبلوماسية التي قامت بين الملك الكامل والإمبراطور فردريك الثاني وما أسفرت عنه من عقد اتفاقية يافا وتسليم القدس توصل البحث إلى النتائج التالية:

- من الناحية الدبلوماسية خالفت الاتفاقية أصول الدبلوماسية في الإسلام، إذ لا يجوز الاتفاق مع العدو على ما يخالف مصلحة الإسلام والمسلمين فالكامل فرط بأرض المسلمين وتنازل عن القدس دون أن يكون هناك حرب أو قتال.
- ومن ناحية ثانية طبقت أصول الدبلوماسية في مدتها الزمنية إذ لم يزد الاتفاق عن العشر سنوات وهذا ما أرساه الرسول(ص) في صلح الحديبية عام (6هـ).
- أما بالنسبة لفردريك فقد استطاع عن طريق الدبلوماسية أن يحقق للغرب ما لم تستطع تحقيقه الحملات العسكرية، فقد أعاد القدس إليهم بعد أربعة عقود من التحرير وقد ساعده على ذلك معرفته بالشرق وثقافته.
- أما من الناحية السياسية فقد أصبحت المكاسب السياسية في ذلك الوقت تحكم العالمين الغربي والإسلامي بعد إن قل الوازع الديني لدى الطرفين فمكانة القدس الدينية أصبح لا يعني شيء لهما، ففردريك لا يهدف إلى شيء من دخول القدس سوى تحقيق مكاسبه السياسية في الغرب، فهو كما قال لا يرغب بالقدس إلا لرفع ناموسه في الغرب. أما البابا فقد أصبح تحرير القدس على يد منافسه فردريك لا يعني شيئاً لأنه لا يحقق له أية مكاسب سياسية فأصدر ضده قرار الحرمان وكذلك الملك الكامل فقد فرط بالقدس في سبيل الحفاظ على ملكه في مصر والوقوف في وجه أخويه ومن ثم احتلال دمشق، فكانت القدس هي الضحية.
- أما من النواحي العسكرية فقد رعى الكامل جانباً مهماً في تسليمه للقدس وهو إبقاء أسوار مدينة القدس مهدمة بالإضافة إلى إبقاء القرى والرساتيق التي هي حول مدينة القدس بأيدي المسلمين، فتسليم القدس على هذه الصورة لا يعني شيئاً من الناحية العسكرية، لأن إمكانية استردادها يكون سهلاً في حال نقض الفرنج الاتفاقية أو انتهاء مدتها وهذا ما حدث بالفعل إذ تمكن الناصر داود ابن المعظم عيسى والذي كانت مملكته في الكرك من استرداد القدس عندما نقض الفرنج الاتفاقية وبدأوا بتعمير أسوارها والاعتداء على القرى المجاورة فسار من الكرك سنة (637 هـ/ 1239 م) واسترد القدس ثانية، ففقد القدس عسكرياً يكون

بالسيطرة على المواقع المحيطة بها، وهذا ما يطبقه حكام إسرائيل الآن عند تنازلهم عن المدن الفلسطينية إذ يبقون المدينة محاطة بالمستوطنات الإسرائيلية لإعادة احتلالها في أي وقت شاءوا وهذا الأمر كان يعيه الملك الكامل تماماً والذي يستشف من قوله بأنه لم يسلم في القدس سوى ادر وكنائس خربة فهو لا يقصد أن يقلل من قيمة القدس ومكانتها وهو القائل لأخيه: "أن أخذه الفرنج حصل لنا من سوء الذكر وقبح الأحداث ما يناقض ذلك الذكر الجميل الذي ادخره عمنا وأي وجه يبقى لنا عند الناس وعند الله"، إنما كان يعني أن تسليم القدس بهذا الشكل لا يعني شيئاً من الناحية العسكرية.

كذلك عرض الكامل على الفرنج في الحملة الصليبية الخامسة على مصر سنة (516هـ/ 1219م) بالتنازل عن فتوح صلاح الدين بما فيها القدس من أجل إنقاذ مصر ويرفض الفرنج هذا العرض لأنه كل من المعسكر الإسلامي والمعسكر الصليبي كان يعي تماماً أن قوة القدس بقوة مصر، فالكامل تنازل عن القدس مقابل حماية مصر والانسحاب منها، لأن إبقاء مصر قوية يعني أيضاً إمكانية استرداد القدس في أي وقت شاءوا، فكان انطلاق صلاح الدين لتحرير القدس من مصر أولاً. كما رفض الفرنج هذا لأنهم كانوا يعلمون أيضاً أن سقوط مصر معناه سقوط القدس، فمصر دائماً هي بمثابة الرأس لهذه الأمة قوتها يعني قوة الأمة وضعفها يعني ضعفها، فحكام إسرائيل يقرأون التاريخ ويستفيدون منه في تنفيذ سياساتهم الاحتلالية سواء كان في إضعافهم لمصر أو في إبقاء المدن الفلسطينية محاطة في المستوطنات الإسرائيلية، فالكامل تنازل وفرط، إلا أنه كان يحاول اتخاذ أصوب القرارات حتى في حالة ضعفه وانهزامه.

كما أن هناك تعليق آخر على هذه الحملة وهو أن وصول فردريك إلى عكا بعد وفاة معظم عيسى وعدم وقوف الفرنجة في الشام إلى جانبه واستغلال هذه الظروف من قبل الكامل أنقذت العالم الإسلامي من تنازلات أكثر واجبار فردريك بالشروط التي طلبها الملك الكامل.

خلص البحث إلى النتائج التالية:

- خالفت الاتفاقية حين تنازل الكامل عن القدس أصول الدبلوماسية في الإسلام، إذ لا اتفاق مع العدو على ما يخالف مصلحة الإسلام والمسلمين.
- استطاع الامبراطور فريديريك الثاني أن يحقق للغرب ما عجزت عنه الحملات العسكرية، فقد استطاع فردريك أن يحصل بالأسلوب الدبلوماسي على المدينة المقدسة من السلطان الكامل، فبقيت المدينة بأيديهم مدة عشرة سنوات. وعجز الامبراطور عن تحقيق هذا الانجاز بالقوة، كما عجز قبل ذلك عدة ملوك من أوروبا من إعادة المدينة بالقوة.

- أكد الكامل على جانب مهم في تسليمه لمدينة القدس وهو إبقاء القرى والرساتيق التي هي حول مدينة القدس بأيدي المسلمين، كما اشترط بقاء أسوار مدينة القدس مهدمة، فتسليم القدس على هذا النحو لا يعني شيئاً من الناحية العسكرية، لأن إمكانية استردادها يكون سهلاً في حال نقض الفرنج الاتفاقية أو انتهاء مدتها.

وصول فريدريك الثاني إلى الشام بعد وفاة المعظم عيسى، وعدم وقوف الفرنجة في الشام إلى جانبه واستغلال هذه الظروف من قبل الكامل أنقذ بلاد الشام من تنازلات أكثر، كما أجبرت فريدريك بالقبول بأقل الشروط. واعتبر الغرب مكاسب فريدريك محكومته بإرادة السلطان الذي يمكنه استرداد تلك المكاسب في حال استعادة القوى الإسلامية قوتها ووحدتها.

Diplomatic Relations Between King Al- Kamil (615- 635 AH 1218- 1238) and Fredrek II (544- 648 AH 1197- 1250)

Fayze Hijazi, Faculty of Arts, Dept. of History, Uarmouk University, Irbid, Jordan .

Abstract

The study aims to investigate the relations between Al- Kamil (615- 635) A.H (1218- 1238) and Fredrek II(594- 648) A.H (1197- 1250) Emperor of Germany . which resulted in the concession of Jerusalem to Emperor Fredrek according to Ttreaty agreed upon between the two parties called Jaffa Treaty in (626 AH 1229).

The study also aims to show the circumstances under which the Ttreaty was signed and explain the articles included in it in order to clarify the Strategy of Muslim rulers in previous ages, who were trying to make the right decisions even under weak and retreating circumstances.

The study, came up with the following results:

- The treaty conflicted with the basic Islamic diplomatic rules when Al- Kamil gave up Jerusalem which prohoptit agreement with the enemy when Islam and Muslim interests violated.

- Fredrek II achieved for the west what military expedition were not capable of. He took Jerusalem back after four centuries from its liberation.
 - Al- Kamil took into consideration important aspect when he give up Jerusalem, that surrounding suburbs and towns stay in Muslim hand. He also put a condition that prevents the walls of the city from being rebuilt, from a military perspective, this would keep the possibility of returning to the city easy, in case if the crusaders violate the treaty or the treaty expires.
 - Fredrek II arrived to the Bilad AL Sham after the death of Al- Muazzam Issa, and failed to achieve an alliance with the crusaders in Bilad AL Sham.
- AL- Kamil used these circumstances to save Muslims Bilad from further concessions, and forced Fredrek II to accept the treaty with the least conditions .

قدم البحث للنشر في 2004/4/29 وقبل في 2015/2/22

الهوامش

- (1) سورة الأنفال، آية: 61.
- (2) سورة البقرة، آية: 208.
- (3) سورة النحل، آية: 91.
- (4) سورة الإسراء، آية: 34.
- (5) سورة النحل، آية: 92.
- (6) سورة التوبة، آية: (4).
- (7) سورة الأنفال، آية: 58.
- (8) سورة التوبة، آية: (4).
- (9) مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، (ت. 261هـ / 874م) صحيح مسلم، ج3، دار إحياء التراث، 1955، كتاب الجهاد والسير.
- (10) المصدر نفسه، ج3، باب الوفاء بالعهد.
- (11) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، (ت. 128هـ / 798م)، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979م، ص223.
- (12) ابن الأثير، محمد بن عبدالله بن عبد الكريم، (ت 630هـ / 1232م). الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء القاضي، مج 2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، ص90.

- (13) ابن الفراء، أبو علي الحسين بن محمد (ت. في القرن الرابع الهجري)، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، دار الكتاب الجديد، د.ت، ص 33-38.
- (14) عاشور، سعيد عبد الفتاح، الحركة الصليبية، مج 2، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط4، 1982، ص 950.
- (15) عاشور، سعيد عبد الفتاح، أوروبا العصور الوسطى، مكتبة الانجلو المصرية، ط 8، 1985، ص 382
- Wiegler, Paul, The infidel Emperor and his struggles Against the Pope. Trans by: Brian, w, Downs, London, 1930, p 24-25
- (16) Hayward, F, A history of the Pops, London, 1931, P:193. Wielger, Op. Cit, p60-61
- (17) Thompson, J.W, The Middle Ages, London, 1931, Vol.2, P:621.
- (18) عاشور، أوروبا العصور الوسطى، Tout, (T.F), The Empire and the Papacy, 418/1273, Eighth Edition, London, 1924, p: 239.
- (19) عاشور، أوروبا العصور الوسطى، ص 382.
- (20) المرجع نفسه، ص 383.
- (21) عاشور، الحركة الصليبية، ج 2، ص 151.
- Setton, Kenneth, A history of Crusades, London The University of Wisconsin Press, 1969, Vol.2, p:430.
- (22) عاشور، أوروبا، ص 383.
- (23) رنسيमान، ستيفن، تاريخ الحروب الصليبية، ج 3، ترجمة الباز العريني، بيروت، دار الثقافة، ط 2، 1980، ص 291، 295.
- Setton, A history, Vol.2, p435.
- (24) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 377. ابن واصل، جمال الدين محمد (ت. 697 هـ / 1297 م) مفروج الكروب في أخبار بني أيوب، ج 4، تحقيق حسين ربيع وسعيد عاشور، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1977 م، ص 32.
- (25) رنسيमान، الحروب الصليبية، ج 3، ص 312.
- Setton, A history, Vol.2, p: 438.
- (26) رنسيमान، الحروب الصليبية، ج 3، ص 312.

Setton, Ahistory, Vol.2, p: 446.

- (27) رنسيما، الحروب الصليبية، ج 3، ص 316.
- (28) المرجع نفسه، نفس الجزء، ص 317.
- (29) رنسيما، الحروب الصليبية، ج 3، ص 318.
- Setton, Ahistory, Vol.2, p: 452.
- (30) رنسيما، الحروب الصليبية، ج 3، ص 318.
- Kantorowicz, E, Ferderick the Second, London, 1931, p: 185.
- (31) سنجار، مدينة مشهورة من نواحي الجزيرة بينها وبين الموصل ثلاثة أيام: ياقوت الحموي. شهاب الدين، (ت. 626 هـ / 1228م)، معجم البلدان، ج 3، بيروت، دار صادر، 1988، ص 212.
- (33) Setton, Ahistory, Vol.2, p: 449.
- (34) سلمية: هي بلدية في ناحية البرية من أعمال حماة، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 3، ص 240.
- (35) المعرة: مدينة كبيرة مشهورة من أعمال حمص بين حلب وحماة تشتهر بكثرة زيتونها وآبار المياه، ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 5، ص 156.
- (36) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 461. ابن الوردي، زين الدين عمر، (ت. 749 هـ / 1348م)، تتمة المختصر في أخبار البشر، ج 2، تحقيق أحمد البدرائي، بيروت، دار المعرفة، 1970، ص 213-214. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت. 808 هـ / 1405م)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج 5، بيروت، مؤسسة الأعلى، 1971م، ص 350.
- (37) ابن الجوزي، شمس الدين (ت. 654 هـ / 1256م)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ج 8، ق 2، الهند مطبعة دار المعارف، 1952م، ص 633. ابن الأثير، المصدر السابق، ج 10، ص 468.
- (38) أذربيجان، يتصل فيها من جهة الشمال بلاد الديلم، وهو إقليم واسع قصبتها تبريز. فيها قلاع كثيرة ومياه جارية فتحها المغيرة بن شعبة في خلافة عمر بن الخطاب، ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 128.
- (39) أربل: قلعة حصينة ومدينة كبيرة وهي بين الزابيين تعد من أعمال الموصل، ياقوت الحموي، المصدر السابق، ج 1، ص 138.

- (40) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 632. ص 2، ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 478. الذهبي الحافظ شمس الدين عبد الله (ت. 748 هـ / 1347 م) دول الإسلام، عني بطبعه ونشره عبد الله الأنصاري، مطابع مصر الوطنية، بالدوحة، قطر، 1988، ج 2، ص 126. المقرئزي، أحمد بن علي، (ت. 854 هـ / 1450 م)، السلوك بذكر الأمم والملوك، تحقيق مصطفى زيادة، ج 1، ق 1، 1957 م، ص 222.
- (41) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 469. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل (ت. 732 هـ / 1331 م)، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، مصر، د.ت، ج 3، ص 136. ابن واصل، مفرج الكروب، ج 4، ص 180، 181. المقرئزي، السلوك، ج 1، ص 340.
- (42) أبو الفداء، المختصر، ج 3، ص 137.
- (43) ابن الوردي، تنمة المختصر، ج 2، ص 219. الذهبي، دول الإسلام، ج 2، ص 126. أبو الفداء، المختصر، ج 3، ص 138. ابن خلدون، العبر، ج 5، ص 350. المقرئزي، السلوك، ج 1، ق 1، ص 222.
- (44) المقرئزي، السلوك، ج 1، ق 1، ص 230. ابن واصل، مفرج الكروب، ج 4، ص 79.
- (45) المصدر نفسه، ج 1، ق 1، ص 223.
- Conder, GR, The Latin Kingdom of Jerusalem, London, p:312.
- (46) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج 8، ق 643. ص 2، ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل، (ت. 774 هـ / 1372 م)، البداية والنهاية، ج 12، مطبعة السعادة، د.ت، ص 117. المقرئزي، السلوك، ج 1، ق 1، ص 221-223.
- Setton, A history, Vol.2, p: 449.
- (47) ابن الجوزي، المصدر السابق، ج 2، ق 2، ص 647.
- (48) ابن واصل، مفرج الكروب، ج 4، ص 208. ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 473 أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردين (ت. 874 هـ / 1469 م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة مصورة عن دار الكتب، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة، 1963، ج 6، ص 68.
- (49) ابن واصل، مفرج الكروب، ج 4، ص 225. ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 479.
- (50) ابن واصل، مفرج الكروب، ج 4، ص 229.

- (51) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 229. ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 479. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص 227.
- (52) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 479.
- (53) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 234-235. ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 479.
- (54) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص 227.

Setton, Ahistory, Vol.2, p: 453.

يقصد فردريك في هذه الرسالة ما حصل في الحملة الصليبية الخامسة حيث تمكن الصليبيون في سنة (616هـ / 1219م) من دخول دمياط ثم تقدموا نحو فارسكور في طريقهم إلى القاهرة وهنا تقدم الملك الكامل بالتنازل عن معظم فتوح صلاح الدين بما فيها القدس وإعادة جميع الأسرى وقبل الملك جان دي بريين قائد الحملة هذه الشروط، غير إن المندوب البابوي بلاجيوس أصر على الحصول إلى جانب كل ذلك التنازل عن الكرك والشوبك إلى جانب تعويض كبير وعندها فشلت المفاوضات واستعد السلطان للقتال. وجرت مطاردة الصليبيين إلى دمياط أواخر سنة (619هـ / 1221م) حيث تحتم على بلاجيوس أن يعقد معاهدة مع الملك الكامل أمدها ثمانى سنوات وبمقتضاها تم انسحاب الصليبيين من دمياط. ابن الأثير، الكامل، ج 10، ص 377، ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص32، ارنست باركر، الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، دار النهضة، ط2، 1976، ص 109.

- (55) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص229.
- (56) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 234. أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، ص 141.
- (57) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 234.

(58) Conder, The Latin Kingdom, p: 313.

(59) Stevenson, W.O, The Crusaders in the East, Beirut, 1968,p:311.

- (60) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص230.
- (61) ابن الأثير، الكامل، ج1، ص 481.
- (62) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 242.
- Setton, Ahistory, Vol.2, p: 453.

(63) سير الالباء البطارقة بالمدينة العظمى الاسكندرية (المكتبة الصقلية)، ص334.

Setton, A history, Vol.2, p: 453.

- (64) اليافعي حسين ، جامع التواريخ (المكتبة الصقلية)، ليبسيك، 1857، ص94.
- (65) الذهبي، العبر في خبر من عبر، تحقيق ابو هاجر محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985، ج3، ص132.
- (66) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل، (ت. 665هـ/ 1266م) الذيل على الروضتين، مراجعة السيد عزت الحسيني، بيروت، دار الجليل، 1947م، ج6، ص4. ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 241. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص481. أبو المحاسن، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج6، ص 272. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص230.
- (67) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 242.
- (68) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص230.
- (69) Atiya, A.S. Crusade, Commerce and culture, Oxford University press, Oxford, 1962, p89.
- سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبي المظفر (ت. 654هـ/ 1256م). مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ط6، ج8، مطبعة مجلس دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الركن، الهند، 1925م، ص653-656. ابن سباط، حمزة بن احمد، (ت. 1519/926م)، صدق الاخبار المعروف بتاريخ ابن سباط، ط1 تحقيق عمر عبد السلام تدمري، مطبعة جروس برس، طرابلس 1993م. ج1، ص295. المقرئزي، السلوك، ج1، ص353 النويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب، (ت 733هـ/ 1332م)، نهاية الارب في فنون الادب، ط1، ج31، تحقيق مجموعة من الأستاذة، المجلس الأعلى للثقافة مع الاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983 ج29، ص150. أبو المحاسن، النجوم الزاهرة ج6، ص241، ابن أبيك الداوداري، أبو بكر بن عبد الله، (ت 736هـ/ 1335)، كنز الدرر وجامع الغرر، الدر المطلوب في أخبار بني ايوب، ط1، ج7 تحقيق سعيد عاشور، مطبعة أحياء الكتب العربية، القاهرة 1972، ص293. ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج12، ص481.
- (70) المقرئزي، السلوك، ج1، ص353. حسين اليافعي، جامع التواريخ، (المكتبة الصقلية)، ليبسيك، 1857، ج2، ص 513. ابو الفداء، تاريخ، ج2، ص240. الحنبلي، احمد بن

- إبراهيم، (ت 876هـ/1471م) شفاء القلوب في مناقب بني ايوب، ط1، تحقيق مديحة الشرقاوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1996، ص267. ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص141. المقرئزي، السلوك، ج1، ص353.
- (71) المقرئزي، السلوك، ج1، ص354. النويري، نهاية الأرب، ج29، ص151. حسين اليافعي، جامع التواريخ، ج2، ص513.
- (72) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص241-242. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص481. أبو الفداء، المختصر، ج3، ص141، المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص230. اليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان، (ت 768هـ/1336م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، 4 اجزاء، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ج4، ص47. حسين اليافعي، جامع التواريخ، ج2، ص513. ابن سباط، صدق الأخبار، ج1، ص295.
- Setton, AHistory, Vol.2, p: 455.
- (73) المقرئزي، المصدر نفسه، ج1، ق1، ص231، الحنبلي، مجير الدين، (927هـ/1520م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج1، عمان، مكتبة المحتسب، 1973م، ص406.
- (74) رنسيما، الحروب الصليبية، ج3، ص334.
- Setton, Ahistory, Vol.2, p: 458.
- (75) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص244. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص231.
- (76) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص245. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص231.
- (77) أبو المحاسن، النجوم الزاهرة، ج6، ص272.
- (78) Setton, A History, Vol.2, p: 461.
- (79) ابن واصل، المصدر السابق، ج4، ص246.
- (80) أبو الفداء، المختصر، ج3، ص142. الذهبي، دول الإسلام، ص133 الذهبي، العبر في خبر من عبر، ج3، ص197. الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص401.
- (81) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص234. ابن كثير، أبو الفداء الحافظ (ت. 774هـ/1362م)، البداية والنهاية، مج7، ج13، تحقيق أحمد أبو ملحم وآخرون، بيروت، دار

- الكتب العلمية، ط3، 1987، ص 133. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص231.
الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص 406. حسين الياضي، جامع التواريخ، ج2، ص514.
- (82) ابن واصل، المصدر السابق، ج4، ص 243. ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ق2، ص 654. الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص406. المقرئزي، السلوك، ج1، ص354. العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. (ت 855هـ/ 1451م). من كتاب عقد الجمان في: R.H.C.Hist,orint, T2,Paris,1987 p192. النويري، نهاية العرب، جزء 29، ص 156-150.
- (83) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 481. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص231. ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ص 654.
- (84) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ق2، ص 654. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج10، ص 481.
- (85) الذهبي، دول الإسلام، ج2، ص 132. العبر، ج3، ص197.
- (86) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 243.
- (87) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص223.
- (88) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ص 654. أبو الفداء، المختصر، ج3، ص142. ابن الوردي، تنمة المختصر، ج2، ص223. أبو شامة، الذيل على الروضتين، ج6، ص4. الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص 406، 407.
- (89) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص234.
- (90) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ص 655. القلقشندي، أحمد بن علي (ت. 821هـ/ 1418)، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م، ج7، ص 125.
- (91) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 244. المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص230.
- (92) المقرئزي، السلوك، ج1، ق1، ص232.
- (93) ابن الجوزي، مرآة الزمان، ج8، ق2، ص 654.
- (94) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص175. المقرئزي، السلوك، ج1، ص339.
- (95) ابن أبيك، كنز الدرر، ج7، ص281. المقرئزي، السلوك، ج1، ص345.

- (96) عاشور، الحركة الصليبية، ج2، ص 969.
- (97) رنسيما، تاريخ الحروب الصليبية، ج3، ص 338.
- Setton, AHistory, Vol.2, p: 458-460.
- (98) رنسيما، تاريخ الحروب الصليبية، ج3، ص 339.
- Setton, AHistory, Vol.2, p: 460.
- (99) باركر، الحروب الصليبية، ص 115.
- (100) Setton, AHistory, Vol.2, p: 462.
- (101) ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد، (ت. 681هـ / 1282م)، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مج 5، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 81.
- (102) المصدر نفسه، ص 89.
- (103) الصفدي، خليل بن أبيك، (ت. 674هـ / 1362م)، الوافي بالوفيات، ج1، فرائز شتاينر، ط2، 194 ص، م1961.
- (104) الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص 407.
- (105) ابن واصل، مفرج الكروب، ج5، ص 156-158.
- (106) ابن واصل، مفرج الكروب، ج5، ص 164.
- (107) الذهبي، دول الإسلام، ج2، ص 139.
- (108) الحنبلي، الأنس الجليل، ج1، ص 46.
- (109) المقرئ، السلوك، ج1، ق1، ص 232.
- (110) ابن الوردي، تنمة المختصر، ج2، ص 150.
- (111) ابن واصل، مفرج الكروب، ج4، ص 234.
- (112) Kantorowicz, E, Frederick The Second, London, 1931, p: 293-995.
- (113) رنسيما، الحروب الصليبية، ج3، ص 312-313.

قائمة المصادر والمراجع

- أ. المصادر العربية
1. القرآن الكريم.
2. ابن الأثير، محمد بن عبد الكريم، (ت. 630 هـ/ 1232)، الكامل في التاريخ، تحقيق أبو الفداء عبد الله القاضي، مج2، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1978.
3. ابن ابيك الداوداري، أبو بكر بن عبد الله، (ت 736 هـ-1335)، كنز الدرر وجامع الغرر، الدر المطلوب في أخبار بني أيوب، ط1، ج7 تحقيق سعيد عاشور، مطبعة أحياء الكتب العربية، القاهرة 1972.
4. ابن الجوزي، شمس الدين، (ت. 654 هـ/ 1256)، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان، ج8، ق2، الهند، مطبعة دار المعارف، 1952م.
5. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (ت. 808 هـ/ 1405)، العبر وديوان المبتدأ والخبر، ج5، بيروت، مؤسسة الأعلى، 1971م.
6. ابن خلكان، أحمد بن محمد، (ت. 681 هـ/ 1282)، وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، مج5، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر.
7. ابن سباط، حمزة بن احمد، (ت. 926-1519م)، صدق الاخبار المعروف بتاريخ ابن سباط، ط1 تحقيق عمر عبد السلام تدمري، مطبعة جروس برس، طرابلس 1993م.
8. ابن الفراء، أبو علي الحسين بن محمد، (ت. في القرن الرابع الهجري)، رسل الملوك ومن يصلح للرسالة والسفارة، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت، دار الكتاب الجديد، (د.ت).
9. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء، (ت. 774 هـ/ 1372م)، البداية والنهاية، ج12، مطبعة السعادة، د.ت.
10. ابن واصل، جمال الدين محمد، (ت. 697 هـ/ 1297م)، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، ج4، تحقيق حسين ربيع، القاهرة، مطبعة دار الكتب، 1977م.
11. ابن الوردي، زين الدين عمر، (ت. 749 هـ/ 1348م)، تتمة المختصر في أخبار البشر، ج2، تحقيق أحمد البدرائي، بيروت، دار المعرفة، 1970م.
12. أبو شامة، شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل، (ت. 665 هـ/ 1266م)، الذيل على الروضتين، ج6، مراجعة عزت الحسيني، بيروت، دار الجليل، 1947م.

13. أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل، (ت. 732هـ / 1331م)، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، (د.ت).
14. أبو المحاسن، يوسف بن تغري بردي، (ت. 874هـ / 1469م)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 13 جزء، طبعة مصورة عن دار الكتب العلمية، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1963.
15. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، (ت. 182هـ / 768م)، كتاب الخراج، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1979م.
16. الحنبلي، مجير الدين، (ت. 927هـ / 1520م)، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، ج1، عمان، مكتبة المحتسب، 1973م.
17. الحنبلي، أحمد بن إبراهيم، (ت. 876هـ / 1471م) شفاء القلوب في مناقب بني أيوب، ط1، تحقيق مديحة الشرقاوي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1996.
18. الذهبي الحافظ شمس الدين عبد الله (ت. 748هـ / 1347م) دول الإسلام، عني بطبعه ونشره عبد الله الأنصاري، مطابع مصر الوطنية، بالدوحة، قطر، 1988 .
19. الذهبي، العبر في خبر من عبر، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.
20. الصفدي، خليل بن أبيك، (ت. 674هـ / 1362م)، الواقعي بالوفيات، ج1، فرائز شتاينر، ط2، 1961م.
21. العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد. (ت 855هـ/1451م). من كتاب عقد الجمان في: R.H.C.Hist,orint, T2,Paris,1987 p192.
22. القلقشندي، أحمد بن علي، (ت. 821هـ / 1418م)، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987م، ج7.
23. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، (ت. 261هـ / 874م)، صحيح مسلم، ج3، دار أحياء التراث، 1955م، كتاب الجهاد والسير.
24. المقرئزي، أحمد بن علي، (ت. 854هـ / 1450م)، السلوك بذكر الأمم والملوك، تحقيق مصطفى زيادة، ج1، ق1، 1957م.
25. النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، (ت 733هـ/1332م)، نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1، ج3، تحقيق مجموعة من الأستاذة، المجلس الأعلى للثقافة مع الاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1983.

26. ياقوت الحموي، شهاب الدين، (ت. 626 هـ / 1228 م). معجم البلدان، بيروت، دار صادر. 1986.

ب. المراجع العربية الحديثة والمعربة:

1. باركر، ارنست، الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، دار النهضة، بيروت، ط2، 1976م.
2. رنسيان، ستيفن، تاريخ الحروب الصليبية، ج3، ترجمة الباز العريني، بيروت، دار الثقافة، ط2، 1980م.
3. سير الآباء البطاركة بالمدينة العظمى الإسكندرية، الباب التاسع والثلاثون.
4. عاشور، سعيد عبد الفتاح، الحركة الصليبية، مج2، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط4، 1982م.
5. عاشور، سعيد عبد الفتاح، أوروبا العصور الوسطى، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ط8، 1985م.
6. الياضي، حسين، جامع التواريخ، (المكتبة الصقلية)، ليبسك، 1857.

المراجع الأجنبية الحديثة:

1. Atiya, A.S. Crusade, Commerce and culture, Oxford press, Oxford, University 1962, p89.
2. Conder, GR, The Latin Kingdom of Jerusalem, London, 1897.
3. Hayward, F, A history of the Pops, London, 1931.
4. Kantorowicz, E, Frederick the Second, London, 1931.
5. Setton, Kenneth, A history of Crusades, London, The University of Wisconsin Press, 1969.
6. Stevenson, W.O, The Crusaders in the East, Beirut, 1968.
7. Tout, The Empire and the Papacy 418-1273, Eighth Edition, London, 1924.

8. Wiegler, Paul, The infidel Emperor and his struggles Against the Pope. Trans by: Brian,w,Downs,London, 1930.
9. Thompson, J.W, The Middle Ages, London, 1931, Vol.2, P:621.

مُميّزات التناس في "لطائف" ابن الجوزي

سحر الجادالله واحلام مسعد *

ملخص

يعدّ التناس خاصية تمسّ روح الإبداع؛ فهو من سمات أيّ عمل أدبي، ولكن من الممكن أن نشير إلى نص دون نص بأنه يتوافر على مجموعة من الخصائص التناسية التي تجعله مميزاً، كنص "اللطائف" لابن الجوزي الذي اتّسم بحضور مختلف ومبدع للتناس. وأهمّ هذه المميّزات البراعة في توليف نصوص كثيرة مختلفة الأجناس في وحدة جديدة تحمل رؤيا جديدة. ومن أهمّها أيضاً الكثافة والإيجاز المدروس القائم على الانتقاء اللاعشوائي.

مقدمه

لن نكتب مهاداً نظرياً عن التناس كعادة كل مَنْ يُعدّ كتاباً أو بحثاً عنه، فهناك كتب كثيرة قامت بذلك بالتفصيل متتبعه نشأة ذلك المصطلح في النقد الغربي الحديث، وفي الموروث النقدي العربي^(*)، فلن نكرّر ما كتب أو نلخصه، كما أنه من الصعب أن نسوق تعريفاً لذلك المصطلح؛ لأنّ التناس أكبر من أن يحيط به تعريف أو تعبّر عنه سطور، فلا يمكن تأطيره بتعريف محدد^(*)؛ إذ أنه عملية كبيرة مفتوحة على مخيلة المبدع والمتلقي في آن، وكل نصّ هو نتاج نصوص شفوية أو كتابية مرّت بالمبدع وتشربها بوعي أو بلا وعي منه، منذ أن خلق إلى يوم كتابة نصّه الإبداعي، "فالذاكرة أو المقروء الثقافي أو الحضور التاريخي كلّها مصادر كامنة في ذهن أو في لا وعي الأديب، تسهم تناسياً في تشكيل النص الجديد"⁽¹⁾. وبالتالي فإنّ الإنسان نفسه هو تناس من ثقافة ما تعلّم وعرف ودرى، ومن ثقافة المجتمع والحياة والكون، فهو لم يكتب نصّه الإبداعي عقب ولادته، بل بعد أن تلقى معارفه وثقافته من كل شيء حوله، فمحيطه بكل ما فيه وبكل تفاصيله شكله وشكل ثقافته، وبالتالي شكّل نصّه الإبداعي في ما بعد؛ فالتناس "شيء لا مناص منه، لأنه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي أي من ذاكرته. فأساس إنتاج أي نص هو معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركيزة تأويل النص من قبل المتلقي أيضاً"⁽²⁾.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* مركز اللغات، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

فالنص نسيج أو شبكة من العلاقات تعكس نسيج المبدع الذي لا يمكن أن يكون تشكّل بفعل علاقة واحدة، أو نصّ واحد، أو ثقافة واحدة؛ "إنّ الفنان لا يخلق، لكنه يحاول ترجمة ما عرفه إلى لغة يستطيع العالم أن يفهمها. وواجب الفنان والمترجم ومهمتهما واحدة، وما يترجمه الفنان هو الحقائق التي تكشفها الذاكرة، ...، فالفنان إذن يعيد صياغة أحاسيسه بالعالم المحيط مستفيداً من ذاكراته التي تنهل من التاريخ والمجتمع"⁽³⁾. ولهذا بات من الصعب جداً أن نختار تعريفاً ما للتناص لنشير إليه بأنه التعريف الذي يمكن أن يجلي التناص كمفهوم، أو كإجراء نقدي لدى الناقد، أو كممارسة فعلية عند المبدع، يقول تيفين ساميول: "لا نستطيع الاكتفاء بنظرية للتناص تقتصر على جانب الإنتاج فقط، بل يجب أن يكون للتلقي فيها دور حاسم أيضاً"⁽⁴⁾.

ولذا فإنه من المفيد أن ننصرف عن ذلك إلى ما هو أجدى، وهو مقارنة نصّ اللطائف لابن الجوزي^(*)؛ لاستنطاق التناص فيه وما انطوى عليه من خصائص، فقد تضافرت فيه مميزات في ما يتعلق بالتناص جعلته حرياً بالوقوف عليه لكشفها وإبرازها؛ لتبين جوهر الإبداع الذي حقّقه ابن الجوزي فيها، فحضور التناص في اللطائف كان مختلفاً عما عهدناه في نصوص إبداعية كثيرة أخرى، وهذا البحث يسعى جاهداً لإيضاح هذه الخصائص التناصية التي توافرت فيه وجعلته متميزاً.

وهنا لا بد أن نشير إلى أن البحث لن يتطرق لدراسة آليات التناص أو أشكاله في اللطائف، لأننا اعتدنا في كل البحوث والدراسات التي تناولت التناص أن تقوم بشرح أشكال التناص الديني والشعبي والأدبي والأسلوبي في النصوص التي تتناولها، وربط ذلك وظيفياً بالنصّ من الناحية الفكرية والفنية، فالبحث سينصرف عن ذلك وسيقوم بالوقوف على مميزات التناص في لطائف ابن الجوزي، بما يختلف تناص اللطائف عن غيره، ما جوهر الإبداع الذي حقّقه ابن الجوزي في تناصّاته وتفاعلاتها.

يستطيع قارئ كتاب "اللطائف" بنظرة عجلية أن يلحظ ما ينطوي عليه النص من طريقة بناء ونسج مختلفة، فهو نصّ يرتكز بالدرجة الأولى، بشكل مباشر وغير مباشر، على مجموعة من النصوص الدينية: القرآن الكريم والحديث النبوي والقواعد الفقهية، والأدبية: الشعر والنثر، والتاريخية والأسطورية والشعبية والفلسفية والطبية وغيرها، ويتخذها مادة أولية أساسية ينطلق منها لبناء نصّه بعد أن يوالفها ويخلق علاقات جديدة بينها، لننتهي لنصّ جديد ينطبع بطابع ابن الجوزي مضموناً وشكلاً.

إنّ نصّ "اللطائف" نصّ غنيّ ومُغرّ بالإقبال عليه لمكاشفته ومقاربتة؛ لما تضمّنه من ثراء معرفي وبعد فكري، بحاجة لقارئ مُسلّح ذي معرفة للتفاعل معه، تفاعلاً على المستوى المعنوي،

وتفاعلاً على مستوى اللذة المتولدة جرّاء ردّ النصوص لسياقاتها ومعرفة مناسباتها، وفهم موقعها الجديد في النصّ الجديد، لأنّنا "عند قراءتنا لنصّ متناس مع نصوص أخرى يدعونا حبّ الاطلاع إلى العودة لقراءة تراثنا للكشف عن نصوص المصدر الأول، وتتبع عملية تحرك النصوص السابقة في النصّ اللاحق سواء من حيث طريقة التعبير أو من حيث اختلاف الأساليب"⁽⁵⁾.

لقد تميّزت اللطائف بحقّ بلطفٍ في الصناعة، وروعة في عملية التوليف، ودقّة في استحضار النصوص المختلفة والمتنوعة والكثيرة، يقول ابن الجوزي في بداية كتابه: "هذا الكتاب رقت عباراته، ودقت إشاراته، نثرته عند الإملاء نثراً من فنون، فهو نصيبٌ أكفّ لا تلتقط الدون، جعلته طرازاً على ثوب الوعظ، وفصلاً لختام اللفظ، يعمل في القلب قبل السمع، وإلى الله الرغبة في النفع"⁽⁶⁾. إنه يصرّح منذ البداية بأنّ اللطائف هي كتاب نثري يقوم على مجموعة من الفنون المختلفة (نثرته عند الإملاء نثراً من فنون)، كما أنه يصرّح بأنّه قائم على اختيارات غاية في الدقّة من حيث انتقاء النصّ أو الفن، على حدّ تعبيره (فهو نصيبٌ أكفّ لا تلتقط الدون)، ومن حيث التوليف الدقيق بين هذه الانتقادات العديدة المتنوعة يقول: (جعلته طرازاً على ثوب الوعظ)، والطراز لغة: "ما ينسج من الثياب للسلطان، فارسيّ أيضاً، والطَّرْز والطَّرَاز: الجيد من كل شيء، ... ابن الأعرابي: الطَّرْز والطَّرْز الشَّكْل، يقال: هذا طَرِزٌ هذا أيّ شكله، ويقال للرجل إذا تكلم بشيء جيد استنباطاً وقريحة: هذا من طرازه"⁽⁷⁾. وفي ذلك إشارة واضحة إلى براعة ابن الجوزي في موالفة النصوص وضمّنها لبعض لتشكّل طرازاً لفظياً ومعنوياً نادراً في مجال الوعظ.

ولعل المرجعية المعرفية الضخمة التي يتمتع بها ابن الجوزي أدّت إلى أن يمتاز نصّ اللطائف بالكثافة والإيجاز، فهو يورد العديد من القصص القرآني، ويحيلنا على كثير من الحوادث التاريخية، والأمثال والنظريات الفلسفية والطبية، ويستدعي الكثير من الشخصيات والأقوال، بقليل من الكلمات، وبالإشارة إلى رموز ومفاتيح لحوادث وحكايات، ممّا يتطلّب مقارباً للطائف ذا صبرٍ ومعرفة؛ ليتسنى له التواصل الفاعل مع النصّ للوصول إلى المعنى وكشف الرؤيا، والشعور باللذة، لذّة الاكتشاف والمعرفة التي أحالته عليها اللطائف.

إنّ نصّ "اللطائف" يبنّي على شبكة من المعارف والعلاقات التي تجعل مقارنته غير سهلة، بل تحتاج لتأنٍ ومعرفة ولياقة للوصول للعلاقات الجديدة بين التناسات المستحضرة واستيعابها في النصّ الجديد المشكّل. وهذا ما يجعل التناس في اللطائف تناساً فاعلاً، فهو "يقيّض للقارئ فرصة معاينة النصوص معاينة قائمة على إثارة وعية وإدراكه، واستنفار معرفته وخبرته في النصّ الوافد وما طرأ عليه من تحولات في تغيير دلالاته عندما يدخل في نسيج النصّ الجديد، ويصبح جزءاً لا يتجزأ منه"⁽⁸⁾. إنه نصّ مكثّف ينهض على كم كبير من التناسات المختلفة المتعددة الأجناس، ممّا يجعله مثيراً ومحفزاً للوقوف عليه، فكثيراً ما نرى نصوصاً إبداعية تمارس التناس،

لكن الأمر الغريب هنا هو ذلك التناص المكثف المباشر وغير المباشر، فهو نص قائم على مجموعة كبيرة من النصوص المختلفة المتنوعة من حيث الأجناس والأسبقة، إلا أنه يحمل هوية جديدة مختلفة عما شكلته من نصوص.

والآن لا بد من الوقوف بالتفصيل على ما أوجزناه من مميزات التناص في اللطائف، ومن أهمها وأبرزها :-

أولاً- البراعة في التوليف:

يمتاز نص ابن الجوزي في "اللطائف" بذلك التشكيل الفسيفسائي العجيب للنصوص المختلفة التي يستحضرها، فتوليفه لتلك التناصات المستدعاة، سواء أكان المستدعى أقوالاً أم شخصيات أم أمثالاً أم حكماً أم شعراً أم قرآناً أم نظريات، أم غير ذلك، ينطوي على براعة، تكشف عن عمق تفكير وجميل تدبير؛ فهو مبدع في توليفه بخلقه علاقات تبدو للوهلة الأولى غريبة، لكنها بعد تفكير وتأمل تشي بإبداع روح خلاقة وعت النصوص المختلفة وعياً كبيراً، وأوجدت علائق جديدة بينها وقاربته رغم اختلاف الأسبقة الزمانية والمكانية والأحوال التي قيلت فيها.

ولولا المعرفة الواسعة بالنصوص المختلفة والفنون الكثيرة، عند ابن الجوزي، لما تأتى له ذلك الخلق الجديد (التشكيل) في نصه اللطائف. ومن الأمثلة التي توضح البراعة في توليف التناصات المختلفة قوله في فصله الأول في (قوله تعالى هو الأول والآخر) في صفة الله:

"... ليس في صفاته أين؟ ولا مما يدخل في أحديته، من طالع مرآة صمديته دلتها صفاتها على التنزيه، وعلم أنه لا ينطبع فيها شبح الشريك، ولا خيال التشبيه. (تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فتهلكوا) إذا استقبل الرمد الريح فقد تعرض لزيادة الرمد.

جاء البعوض إلى "سليمان" عليه السلام يشكو من الريح، فاستحضر سليمان الريح، فذهب البعوض، فقال "سليمان": إلى أين؟ فقال: لو كان لي قوة الثبوت معها ما شكوت منها"⁽⁹⁾.

لقد جمع ابن الجوزي في كلامه السابق حديثاً نبوياً (تفكروا ...)، وحقيقة طيبة تجري مجرى المثل (إذا استقبل الرمد الريح ...)، وقصة "سليمان" مع البعوض، وهي تناصات مختلفة الأجناس، وظفها لخدمة المعنى الذي هو بصدده، وهو أن الله جل عن الأشباه والأمثال، لا يجري عليه وصف، منزّه عن الشبيه والنظير. وفي لحظة القراءة الأولى يبدو الجمع بين هذه النصوص

الثلاثة غريباً، ولكن بعد إعمال الفكر وطول النظر، نجد إبداعاً جميلاً وفريداً ومحفزاً لذهن القارئ ووعيه؛ فالباحث في ذات الله كالرمد وكالبعوض، والوصول لوجه الشبه بين هذه الأطراف لا يبدو سهلاً، كما أن ما استحضره ابن الجوزي ليس كلاماً له، إنه متناس من الحديث والمثل والقصة، فالسؤال: أين المبدع ابن الجوزي هنا وأين إبداعه؟

لقد تجلّى إبداع ابن الجوزي في ذلك التوليف لتلك النصوص الثلاثة، وضمها إلى بعض لتؤدي المعنى المراد، وهو أن التصدي لشيء أكبر منا وأقوى نتيجته هلاكنا؛ فالتفكر في ذات الله شيء أكبر من إدراكنا ومن قدرتنا، فالخوض في ذلك يزيد الأمر جهلاً وسوءاً وتشويشاً يؤدي للهلاك والضلال، تماماً كالرمد الذي يستقبل الريح لن يضرها، بل يضر نفسه وتسوء حالته، وكذا البعوض معها أيضاً لن ينال منها حقاً، بل سيهلك في حضرتها. إن هذا الدمج التوليفي البارع لهذه النصوص المختلفة هو موطن الإبداع الأول في تناس ابن الجوزي هنا الذي يجعله متميزاً وحفياً بالوقوف عليه، فهو دمج غريب لكنه مقنع ومؤثر، كما أن طريقة النقل لهذه النصوص تشكل موطن الإبداع الآخر في تناسه، يقول باسكال: "لا يقل لي أحد إنني لا أقول شيئاً جديداً" فتتظلم المادة جديد، ...، فإن الكلمات نفسها تعبر عن أفكار أخرى حين يعاد ترتيبها⁽¹⁰⁾. فنقل المثل والقصة ليس من باب التكرار والنقل الحرفي الذي لا يقدم أو يؤخر، فطريقة النقل وإعادة الكتابة هي إعادة قراءة للقصة، يقول تيفين ساميول: "ليست إعادة كتابة الأسطورة إذن، عملية تكرار بسيطة لقصتها، بل تمثل إعادة الكتابة هذه أيضاً تحليلاً لتاريخ هذه القصة، ويعتبر هذا الأمر، كذلك، إحدى وظائف التناس: إنها نقل حركة استمرار الأسطورة في الذاكرة البشرية إلى مكان أبعد من تحديد مرجعيتها. وتؤمن عمليات التحويل نجاة الأسطورة واستمرار حركتها"⁽¹¹⁾.

إن توليف المثل مع القصة والحديث أكسب المثل بعداً معرفياً جديداً، وغذاه وأمدّه بأسباب البقاء والاستمرار بعد أن غدا لتداوله مثلاً عادياً مستهلكاً غير ملتفت إليه، لا يعدو عن كونه يضرب للمريض الذي يجب أن يبتعد عن مسببات مرضه. كما أن وضع قصة "سليمان" مع البعوض في هذا الإطار المعرفي الجديد الذي أوجده ابن الجوزي، كان كضمانة لاستمرار القصة، ولإعادة النظر في قراءتها مرات أخرى، واستحضار ابن الجوزي لها هنا يعكس قراءته لها، فهو يحولها من إطار كونها قصة تدور حول قوة الريح وتغلبها على الكثير من الأشياء إلى كونها تعكس معرفة جديدة، فهي والمثل يفصان باستحضارهما في هذا الإطار عن بعد معرفي جديد، وهو أن هناك أشياء لا يمكن أن تلتقي ويحدث لها اجتماع، أو توافق لسبب إجباري حتمي، فمعرفة ذات الله لا يمكن أن تتم لمخلوق من مخلوقات الله، فإن أدرك المخلوق خالقه، أبطل ذلك أن يكون الخالق خالقاً؛ لأنه لا يمكن أن يجتمع في المخلوق صفتا المخلوقية والخالقية، وكذا الريح والبعوض، والريح والرمد، لا يمكن أن تجتمع، وبهذا أعطى ابن الجوزي هذين النصين

باستحضارهما أبعاداً جديدة، ومنحهما قراءة أخرى أثرى من الأولى، ليكون تناصه فاعلاً خلاقاً على مستويي الإبداع والتلقي. إن ما فعله ابن الجوزي يلخصه قول فيليب سولرس: "يقع أي نص في نقطة التقاء عدد من النصوص، الذي هو في الوقت نفسه إعادة قراءة (لها)، وتثيبت (لها)، وتكثيف (لها)، وانتقال (منها)، وتعميق (لها)"⁽¹²⁾.

يمكن القول إن البراعة في التوليف في اللطائف تتأتى من خلال الجمع بين نصوص كثيرة ذات أجناس أدبية مختلفة، فكم النصوص المستدعاة يشكّل وجه البراعة الأول، فاللطائف تنبني في أساسها على مجموعة كبيرة من التناصات المتعاضدة التي تشكّل في النهاية نصاً جديداً يختلف في هويته عنها رغم انبثائه عليها، وهذا ما يعبر عنه تيفين ساميول بقوله: "يبنى النص بشكل كامل من نصوص أخرى، ويبقى نص التناص أساسه المسيطر"⁽¹³⁾. كما أن تنوع الأجناس الأدبية يشكّل وجه البراعة الآخر في هذا الأمر، وهذا يعكس عظم المرجعية المعرفية التي يصدر عنها ابن الجوزي وحسن التصرف فيها، وشدة بعضها لبعض؛ فهو يمتح من ذاكرة أدبية ضخمة، وذاكرة دينية عريضة أيضاً، فنماذج التناص الأدبي والديني والتاريخي والشعبي وغيرها كثيرة جداً، يستحضرها مختاراً لها بدقة، ويوالف بينها بعد أن يمارس عليها آلياته الخاصة من تألف وتخالف؛ لترسم في النهاية ملامح الرؤيا الفنية والفكرية الجديدة في نصّه الجديد.

ونقف على مثال آخر يُظهر البراعة في توليف النصوص المختلفة وهو من الفصل الثامن بعنوان: "مجاهدة النفس" يقول ابن الجوزي: "النفس مثل كلب السوء، متى شبع نام، وإن جاع بصبص.

الحر يلحى والعصا للعبد.

كان أحد السلف إذا قهر نفسه بترك شهوته أقبل يهتز اهتزاز الرامي إذا قرّطس. إذا قوي عزم المجاهدة لأن له الأعداء بلا حرب"⁽¹⁴⁾.

يُدمج ابن الجوزي في هذا النص أفكاراً عديدة من خلال استدعاء كم كبير من التناصات المباشرة وغير المباشرة، يدمجها رغم اختلافها وتنوعها، لتنصهر في بوتقة جديدة راسمة رؤيتها الخاصة وبُنياتها المتميزة، فهو يدمج هنا تشبيهاً يشف عن معرفة عميقة بالنفس مع مثل وقصة بطريقة تثير الذهن وتدعوه لاستنفار معارفه؛ لإيجاد الخيط الذي يصلها ببعض مما يضيف على تناص ابن الجوزي هذا بعداً جميلاً وهو تحريك المتلقي نحو أعمال الفكر، أي يضعه أمام تحدٍ معرفي لفهم التناصات، والوصول للعلاقات الخفية التي تجمعها. فالنص "أي نص، لا يتولد ذاتياً، بل يتخلّق من نصوص سابقة، فالنصوص تتناسل بعضها من بعض"⁽¹⁵⁾ فرغم ذلك التخلّق الجلي

عند ابن الجوزي لنصه، وارتكازه الواضح على مجموع تلك التناصات، إلا أنه استطاع بدنياميكية معينة، واستراتيجية تعتمد على الدقة في الاختيار، ونسب محسوبة في الاستحضار؛ الجمع بينها وموافقتها، بحيث لا نشعر باختلاف أصولها وسياقاتها، بل كأنها وجدت منذ الأصل مجتمعةً بالشكل الذي طرحه ابن الجوزي. وهذا جوهر إبداع التناص عنده.

إن ابن الجوزي في هذا الجزء من الفصل، يبسط رؤيته في ضرورة مجاهدة النفس من خلال تناصاته التي قامت بذلك بشكل غير مباشر، فهو يركز في رؤيته لمجاهدة النفس على الكشف عن طبيعتها الأمارة بفعل السوء، وهذا ما كشف عنه تشبيهها بكلب السوء الذي إن شبع نام وإن جاع بصبح، فإن رعت بالملذات والملاهي وأشبعت لهواً نامت عن العزيمة والهمم والخير، وكل شيء من شأنه رفعها ونهضتها، وإن حرمت بدأت بالتنمر والبصبة والتمرد. فالنفس في الأصل عنصر سوء يأمر بالشر واللهو ويعمل بالضد. وهنا يأتي دور الإنسان في المجاهدة والردع والصد والزجر، فتمت تغلب الإنسان على نفسه وكبح جماحها تحرر منها ومن تأمرها وتسلبها، فكان حراً، ومن أذعن لها وخضع لأحكامها، كان عبداً، وشتان بين الحر والعبد. **فَالْحَرُّ يُلْحَى وَالْعَبْدُ لِلْعَبْدِ.**

إن الحر ذا النفس المتيقظة اللوامة، يجوز معه اللوم ويعمل فيه، بينما العبد فلا يجوز معه إلا العصا؛ وكأن ابن الجوزي بهذا التقسيم جعل المجاهدة سبباً في ارتقاء النفس إلى درجة عالية من الصفاء والنور والحياة، أو ارتكاسها إلى درجة وضعية من الحيوانية حينما جعل العصا تعمل فيها.

وأتابع فكريته هاتين بالقصة التي تكشف عن نتائج مجاهدة النفس وهي أن أحد السلف كان إذا غلب نفسه وقهرها أقبل يهتز مفتخراً قد أصاب هدفه وحقق مناه؛ فالقاهر لنفسه الرادع لها منتصر يهتز فرحاً بنصره، بارتقائه عن رتبة الحيوانية وتساميه لدرجات عليا.

وبعد ذلك نستطيع أن نستجلي رؤية ابن الجوزي المطروحة من خلال تناصاته المستدعاة وفق معانٍ ثلاثة هي:

- 1- حقيقة النفس وضرورة مجاهدتها.
- 2- مجاهدة النفس تميز الإنسان إلى حرٍّ وعبد.
- 3- ثمار نجاح مجاهدة النفس: العزة والفخر والتسامي.

إن براعة التوليف في نص "اللطائف" تتجسد بخلق حالة من الانسجام والتفاعل التناسي العجيب، فطريقة البناء المتسقة لا نشعرنا ونحن نقرأ أننا ننتقل من نصٍّ إلى نصٍّ، ومن جنس إلى

آخر، فلا يتولد لدينا شعور بالاستهجان أو النفور، بل تأخذنا "اللطائف" للإحساس بنص جديد متميز في شكله ومضمونه، ومرد ذلك، للقدرة العقلية لدى ابن الجوزي التي تتجلى في استحضار هذه التناصات من سياقاتها وانتقائها بدقة وبنسب محسوبة وبجوانب معينة، وموافقتها بجعلها تتحاور في رؤاها، وتتناغم في معانيها، وتتفاعل في ما بينها إلى حد أننا لا نشعر باختلافها؛ فهو يدمج نصاً طبيياً مع تاريخي مع قرآني، مع فلسفي، مع شعري في وحدة متناغمة متناسقة لا نجد فيها استهجاناً، بل تستعذبها النفس وتنساق معها متأثرة بها لتعمل فيها تحريكاً نحو نفور أو قبول. فهذه العلاقات الجديدة التي أوجدها ابن الجوزي بين هذه النصوص المتعددة الأجناس "تتشابك وتتصافر لتتوجه نحو وجهة واحدة: هي ذهن القارئ الذي يفك النص ويشرحه كي يمنحه: معناه" (16).

ولذا فإن أهم ما يميز "اللطائف" وتناصاتها أنها رغم انبثاقها شبه الكامل على التناصات المختلفة المتنوعة، لم تكن لتقتصر على إعادة ما أنتج، بل بأليات ابن الجوزي وتصرفه على مستوى المعنى واللغة وطريقة البناء وغيرها من الممارسات التناصية والاستراتيجية المختلفة منحها وضع الإنتاجية، وأعطاهما هوية مستقلة مختلفة عن هوية أي تناص انبثقت عليه. يقول رولان بارت في مقالته (نظرية النص): "فالكلام كله: سالفه وحاضره يصب في النص، ولكن ليس وفق طريقة متدرجة معلومة، ولا بمحاكاة إرادية، وإنما وفق طريق متشعبة - صورة تمنح النص وضع الإنتاجية وليس إعادة الإنتاج" (17).

ثانياً- الكثافة والإيجاز:

ولعل الميزة الثانية التي يتسم بها تناص اللطائف الكثافة والإيجاز، فلا يغيب عن ذهن أي قارئ لللطائف أنه يقرأ كلاماً موجزاً مكثفاً، بحاجة لوقف تأملية تستحضر النص القديم وسياقه وملابساته؛ لتتسنى له قراءة النص مرة أخرى في حضوره الجديد مع النصوص الأخرى، وإدراك تفاعله معها. وهذا أمر طبيعي يمارسه كل من يقرأ نصاً يتضمن تناصاً، لكن الغريب في أمر اللطائف أن ابن الجوزي يذكر الحكايات الطويلة، والقصص الكثيرة، والأمثال، والأشعار والشخصيات، وغير ذلك من تناصات بوحدة توافية عجيبة، وبأقل قدر من الكلمات، مُتَكَنّاً على الكلمات المفاتيح والإشارات والرموز، والحوادث الأساسية في الروايات، والتناص غير المباشر الذي يلمح لمحا في التركيب ويستنبط استنباطاً، والذي يدخل في إطاره الأفكار والأسلوب واللغة، فيلتقط من هذه التناصات ما يهيمه أخذاً القدر المناسب، مفككاً وبانياً بالشكل الذي يراه. وهذا ما يلقي على كاهل المتلقي عبء المتابعة والقراءة؛ لأن نصاً مكثفاً وموجزاً كهذا، وفيه كم كبير لنصوص عديدة مختلفة، يبعث في نفس المتلقي تحدياً معرفياً، لأنه غني بأبعاد فكرية كثيرة

ورؤى عديدة، كما يبعث في الوقت نفسه متعة ولذة، جرّاء ملاحظة النصوص وردّها إلى أسبقيتها الزمانية والمكانية، ومعرفة وظيفتها الجديدة مع النصوص الأخرى في النص الجديد.

ومن هنا كان التناص يفتح أيضاً على عملية التلقي، ولا يقتصر على عملية الإبداع، فلا يمكن لقارئ اللطائف، إن لم يكن مُسلحاً بثروة ثقافية كافية، أن يقرأها قراءة صحيحة تدرك الحكايات وأبعادها، والمقولات ومعانيها، والأسبقية التي قيلت فيها، قراءة تتيح له التفاعل الصحيح مع النص، وإدراك جمالياته وجوهر إبداعه؛ ليكون هو مبدعاً للنص مرةً أخرى بقراءته، فالتناص "ظاهرة لغوية معقدة تستعصي على الضبط والتقنين، إذ يعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على الترجيح"⁽¹⁸⁾.

وهذا يشير بشكل صريح - كما أسلفنا - لعظم المرجعية الثقافية لدى ابن الجوزي، فهو يمتح من ذاكرة كبيرة عميقة ويتصرف بتمكّن فيها، وينتقي ما يهّمه منها بتدبير، مفكّكاً لها ليبنى نصّاً فريداً جديداً مستقلاً عنها كل الاستقلال ليحقّق إبداعاً لا يُنكر، رغم انبناء النصّ على هذا الكم الكبير والمكثّف من التناصات.

ولإيضاح مسألة الكثافة والإيجاز نورد جزءاً من فصل في اللطائف بعنوان (ذم الدنيا)، يقول:

"أنت في حديث الدنيا أفصح من "سحبان"، وفي ذكر الآخرة أعين من "باقل" تُقدم على الفاني، ولا إقدام "بن معد يكرّب" وتجنّب عن الباقي ولا جبن "حسان"، ويحك إنما تعجب الدنيا من لا فهم له، كما أن أضغاث الأحلام تسرّ النائم، لُعب الخيال يحسبها الطفل حقيقة، فأما العاقل فلا يغترّ.

كم أتلّفت الدنيا بيد حبّها في بيدااء طلبها، وكم عاقت عن وصول بلد الوصل، كم ساع سعى إليها سعي الرُخ رده معكوساً رد الفرازين يا أرباب الدنيا: إنها مذمومة في كل شريعة، والولد عند الفقهاء يتبع الأم، متى نبت جسمك عن الحرام فمكاسبه كزيت بها يوقد.

هذا "عمر" مع كماله يقول: يا "حذيفة" هل أنا منهم؟؟! وأنت تأمن مع دنوبك.

إذا كان "بنيامين" نسب إلى السرقة، فأني وجه لخلاص يرجى.

رؤي "عمر" بعد موته باثنتي عشرة سنة فقال: الآن تخلصت من حسابي!!.. واعجباً!

أقيم للحساب أكثر من سني الولاية، أفينته بهذا راقد الهوى؟

يا متلطحاً بأقدار الظلم، بادر الغسل من مدِّ العواقي قبل أن يجزرك، لا يغرنك عيش
أحلى من الغسل، فالمحاسبة أمرٌ من العلقم، ستعلم أيها الغريم قد عزيزك.
إن يلتقي كلُّ نبي دين ومأطله

الحجر المغصوب في البناء أساس الخراب، ليت الحلال سلم، فكيف الحرام؟
كان لبّان يخلط اللبن بالماء، فجاء سيل فأهلك الغنم، فجعل يبكي ويقول: اجتمعت
تلك القطرات فصارت سيلاً.
ولسان الجزاء يناديه [يداك أوكتا وفوك نفخ].

كم بكت في تنعم الظالم عين أرملة، واحترقت كبد يتيم؟؟ (ولتعلمن نبأه بعد
حين)" (19).

في هذا الجزء من فصل (ذم الدنيا) نلاحظ كم التناصات التي استحضرها ابن الجوزي لبيني
نصّه؛ فقد تنوعت ما بين شخصيات إلى أقوال، إلى آيات، إلى أمثال، إلى قصص، إلى قواعد فقهية،
إلى أشعار لتمتزج في بنية جديدة ذات وظيفة فنية وفكرية جديدة. فقارئ هذا الكلام يلحظ
بسهولة الكثافة التي تمتع بها، مما يجعل إدراك رؤيا النص تقوم على متابعة هذه التناصات
المستحضرة وملاحقتها لإدراكها أولاً، ولإدراك وظيفتها الجديدة في اللطائف ثانياً؛ "إنّ استشفاف
النصوص الخارجية في نص ما عملية صعبة في كثير من الأحيان، وبخاصة إذا كان النص محبوباً
وفيه حذق الصنعة، ولكنها مهما تسترت واختفت فإن القارئ المطلع لا يلبث أن يمسك بتلابيبها،
ويرجعها إلى المصادر التي أتت منها. ولكن التواصل نسبي، يختلف من شخص لآخر" (20). فلا
شك أن من لا يعرف مَنْ هو سبحانه وبأقل وابن معد يكره وحسان وعمر وبنيامين كمثال على
الشخصيات المستدعاة، لا يمكنه التواصل الصحيح والتفاعل الحق مع النص؛ لأنّ الجهل بهذه
التناصات سيحيل على جهل آخر، وهو الجهل بمعنى النص ورؤيته، وبالتالي بجوهر إبداعه.

لقد وظّف ابن الجوزي في هذا الفصل (ذم الدنيا) تناصات عديدة متنوعة لتوضيح رؤيته
في الدنيا، وهي أنّها "مذمومة"، ولم يشر صراحة إلى أسباب كونها كذلك، بل ترك للمتلقّي
مسؤولية إدراك تلك الأسباب والتقاطها، من خلال التناصات المستدعاة، ليقوم كل تناص في النص
بالقاء الضوء على جانب من جوانب رؤيته، ونستطيع أن نُشكّل أبعاد هذه الرؤيا في محاور ثلاثة
هي:

1. مقياس الحقيقة الثبات، والدنيا زائلة لا ثبات لها ولا بقاء، فهي وهم وليست حقيقة، وعليه، فالعقل لا يغتر بها.
2. غدر الدنيا بأصحابها وبطلابها، والتغدير بهم.
3. لكف عن الذنوب ضرورة عقلية للمعتبر والعقل الذي لا يغتر بالزائل والغادر.

وقد تدرجت هذه المحاور الثلاثة من خلال التناصات بتراتبية ذهنية غير صريحة، فابن الجوزي يُلقي بعبء كبير على المتلقي حين يضعه أمام هذه التناصات المكثفة ليستحضرها وأسيفتها، ويدرك تفاعلاتها الجديدة مستنتجاً الرؤى الفكرية المراد إيصالها من خلالها.

لقد استدعى ابن الجوزي سبحانه كشخصية أدبية فصيحة، لكنه وظفها هنا للحديث عن الدنيا ولذا نذرها، كما استدعى باقل كشخصية مقابلة غاية في العي للحديث عن الآخرة. أما ابن معد يركب شخصية مقدام فكان مثلاً في الإقدام على الدنيا، وأما حسّان كشخصية جبانة، فكان مثلاً في الجبن عن الآخرة. لقد امتزجت هذه الشخصيات الأربعة في بنية جديدة، تسهم كل شخصية في تشكيل جزء منها، لتبرز فكرة حب الدنيا والنفور من الآخرة. ويتبع ذلك بحقيقة يسوقها لتدعيم رؤيته، وهي أن ما يراه النائم أضغاث وليس حقيقة، كما أن لعب الخيال تسرّ الطفل، أما العقل فلا يغتر بها، لأنها ليست حقيقة. فمعيار الحقيقة في رؤيا ابن الجوزي الثبات والبقاء، لا التحول والزوال، وما دامت الدنيا تُولي وتنصرم فهي ليست حقيقة، فالعقل لا يغتر بها، ولا يتشبّث بتلابيبها فهي بنظره من هذا الجانب مذمومة، أما الجانب الثاني الذي يدفع لاعتبارها كذلك فغدرها بطلابها، فساعاتها يردون على أعقابهم خائنين، وهي تتلفهم في بيدائها، وعليه فهي ليست أهلاً للطلب، فأربابها مثلها مذمومون، ويثبت ذلك من خلال استدعاء قاعدة فقهية تنصّ على أن: "الولد عند الفقهاء يتبع الأم"، وهذا يخدم فكرته في اعتبار تابع المذموم مذموم أيضاً. فالولد يتبع في مسألة الحرية والرق أمه دون أبيه، وكذلك الدنيا وطالبها مقترنان. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "إن الولد يتبع أباه في النسب والولاء، ويتبع أمه في الحرية والرق"⁽²¹⁾.

ويأتي المحور الثالث الذي يشكّل البعد الأخير من رؤيا ابن الجوزي في الدنيا، وهو ضرورة الكف عن الذنوب، والإقلاع عنها، لأن ذلك ضرورة عقلية للمعتبر والعقل الذي لا يغتر بالزائل والغادر. وفيه تبدأ التناصات المختلفة تترى لتعضد الفكرة، بدأها بقوله: "متى نبت جسمك عن الحرام فمكاسبه كزيت بها يوقد"⁽²²⁾. وهذا القول متناس من قول النبي - صلى الله عليه وسلم: "... ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يا رب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فأنى يستجاب لذلك"⁽²³⁾. ومتناس أيضاً من قوله - صلى الله عليه وسلم - حينما طلب منه سعد بن أبي وقاص أن يدعو الله له أن يجعله مستجاب

الدعوة: "يا سَعْدُ أَطِيبْ مَطْعَمَكَ تَكُنْ مُسْتَجَابَ الدَّعْوَةِ، والذي نفسُ محمدٍ بيده أن العبدَ ليقْذِفَ اللُّقْمَةَ الحرامَ في جَوْفِهِ ما يَتَقَبَّلُ منه عملُ أربعين يوماً، وأَيُّما عَبْدٍ نبتَ لَحْمُهُ مِنَ السُّحْتِ والرِّبَا فالنَّارُ أُولَى بِهِ" (24).

إن مدار قولِي - النبي صلى الله عليه وسلم - هو الحرام الداخل في المطعم الذي يؤدي إلى عدم استجابة الدعوة وإلى دخول النار، لقد أخذ ابن الجوزي روح المعنى في هذين الحديثين وبنى نصّه الجديد منهما، مكثفاً لهما ومدمجاً إياهما في وحدة جديدة تشف عن التناص، وتلمح إليه لمحا دون التصريح بالنقل الحرفي له، وهذا هو التناص غير المباشر الذي يستنبط استنباطاً؛ لأنه قائم على تناص الفكرة والمعنى، أما التناص الثاني فهو تناص قولِي صريح لعمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو: "يا حذيفة، هل أنا منهم؟!؟"، يقول الطبري: "ذكر لنا أن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - أسر إلى حذيفة باثني عشر رجلاً من المنافقين، فقال: "ستة منهم تكفيكهم الدبيلة، سراج من نار جهنم يأخذ في كتف أحدهم حتى يفضي إلى صدره، وستة يموتون موتاً"، وذكر لنا أن عمر قال لحذيفة: أنشدك الله أنهم أنا؟ قال: لا والله، ولا أو من منها أحداً بعدك" (25). إن استدعاء قول عمر (يا حذيفة هل أنا منهم؟) كان له وظيفة مزدوجة: "التفاعل الحر مع شفرات النص واستحضار صورة الشخصية في ذهن المتلقي" (26). فعمر مع ورعه وتقواه يخشى أن يكون منافقاً ساعياً وراء الدنيا بلا وعي منه، فتساؤله يكشف عن عمق إدراكه وكبير خوفه من تغرير الدنيا به، وانسياقه لها دون أن يعي ذلك، إنه مع صالحاته لا يأمن، والمفارقة أننا مع ذنوبنا نأمن، يقول: "وأنت تأمن مع ذنوبك"، فالأولى أن ننتهم أنفسنا، ونعمل لما بعد الموت، وهذه الفكرة متناصّة بشكل غير مباشر من قوله - صلى الله عليه وسلم: "الكَيْسَ مَنْ دان نفسه، وعمل لما بعد الموت، والعاجز مَنْ أتبع نفسه هواها، ثم تمنى على الله" (27).

ويستدعي ابن الجوزي شخصية أخرى تدور في فلك المعنى نفسه، وهي شخصية بنيامين أخي النبي يوسف عليه السلام، ليقول لنا: إنه مع تقواه وورعه قد نسب إلى السرقة، فقد استدعى حادثة مهمة في حياة بنيامين وهي نسبته إلى السرقة، ونسبته إلى السرقة هو أيضاً من باب غدر الدنيا بأصحابها، فلا أمان معها ولا أمان لها، فشراكها منصوبة، ولا خلاص منها، وهنا تبرز شخصية عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مرة أخرى شاهداً على ضرورة الانتباه للدنيا والحذر منها، فعمر مع عدله يُقام للحساب أكثر من سني ولأيته، والمغتترون بالدنيا ينعمون ولا يدرون حقيقة مر الحساب. فعليهم التنبيه ومراجعة نفوسهم، فمهما طالبت الدنيا فالنهاية أكيدة، وهناك يأتي اللقاء (إن يلتقي كل ذي دين وماطله" وهذا تناص حرفي من قصيدة للشريف الرضي مطلعها:

يا ظبيّة البانِ ترعى في خَمائِلِهِ لِيَهْـنَكَ اليَومُ أَنَّ القلبَ مَرَعَاكِ

وفيهما يقول:

إِنْ يَلْتَقِي كُلُّ ذِي دَيْنٍ وَمَاطِلِهِ مِنْهَا وَيَجْتَمِعُ الْمَشْكُوكُ وَالشَّاكِي⁽²⁸⁾

لقد حوّر ابن الجوزي هذا البيت سياقياً ليؤدي دوره في إلقاء الضوء على جانب من جوانب رؤيته في الدنيا، فالبيت قيل في معرض عشق وموقف عتاب بين حبيبين، ويستدعيه ابن الجوزي هنا ليشكل جزءاً من رؤيته في الدنيا بأنها زائلة، وعند الله اللقاء الذي يجمع الظالم والمظلوم والمشكوك والشاكي فتتّصل الحقوق، ويعود الحق لأصحابه ولنصابه. لقد شكّل ابن الجوزي بيت الشريف الرضي تشكيلاً جديداً صابغاً عليه رؤيته ومدمجاً إيّاه مع نصوص أخرى ليكتسب قراءة جديدة غير التي عهدناها. فنقله من سياق الغزل لسياق التصوف، وهذا من إبداع الممارسات التناسية لديه في اللطائف؛ فـ "السياق مجهود إبداعي يصدر عن المبدع نفسه"⁽²⁹⁾.

وهنا يفاجئنا ابن الجوزي بحكمة تنصّ على أن: "الحجر المغصوب في البناء أساس الخراب"، ففي ظاهر الأمر لا اتصال بين ما كان بصدده من معنى وهذا الكلام، لكنه استحضره ليحيب عن أفكار خفية في النفس تتنازعها فحواها: (أننا لا نفعل الحرام ولا نظلم أحداً)، وكأنه يستبطن عقولنا وتفكيرنا، فيجيبنا مباشرة بحكمته: (ليت الحلال سلم)، إنه لا يصرّح بأفكاره مباشرة، بل يترك للتناسات وقراءتها فعل ذلك، فكأنه يقول: لا تستصغر ما تقوم به من حرام، فالخطر كل الخطر فيما لا ننتبه إليه، فالحلال الذي نراه حلالاً ولا حرام فيه قد يشوبه الحرام (ليت الحلال سلم)، فكيف بالحرام الصريح؟! ويدل على فكرته هذه بقصة يسوقها عن لبّان كان يخلط اللبن بالماء، فجاء سيل فأهلك الغنم، فأدرك اللبان للتو خطيئته، وجعل يبكي ويقول: "اجتمعت تلك القطرات فصارت سيلاً"، إن الصغائر لا تعدو، إن استمرت، أن تصير جبلاً من الذنوب تسقط مرة واحدة على صاحبها فتهلكه.

وهنا ربّما تساءل العبد عن سبب ذلك، فيأتي الجواب من خلال المثل العربي الشهير: "يداك أوكتا وفوك نفخ"، يقول الميداني: "يُضْرَبُ لِمَنْ يَجْنِي عَلَى نَفْسِهِ الْحَيْنَ".⁽³⁰⁾ فذنوبنا سبب هلاكنا، وما الله بظلام للعبيد. بل نحن من ظلمنا أنفسنا وغيرنا، فكم عين أرملة بكت، وكبد يتيم احترقت، والظالم يتنعم. ويأتي الجواب من الحق بقوله: "ولتعلمن نبأه بعد حين"⁽³¹⁾. ومعناه: "ليظهرن لكم حقيقة ما أقول بعد حين..."⁽³²⁾. فالقيامة موعد الحق الذي يميز الخبيث من الطيب، أما الدنيا فدار زائلة غادرة، مأفون من يتمسك بها أو يأمن لها.

وهنا نلاحظ ظاهرة تناسية وميّزة مهمة من مميزات التناص في لطائف ابن الجوزي، وهي أن الآيات الكريمة التي يستحضرها الأحاديث والأمثال وغيرها من التناسات، لا تكون لدعم فكرة أو للاستشهاد بها كالمعهود، بل تحمل هي الفكرة بذاتها، فتكون مكوناً أساسياً في النص، لا جزءاً

مستدعى يقوي أفكار النص أو يعضدها. إنه يبني نصه بطريقة اللبنة التي لا يمكن أن تعوض فيها لبنة عن الأخرى؛ لتضافرها جميعاً بالقيام بعبء إضاءة رؤيا النص وإكمال جوانبه، كما أنه يمارس استراتيجياته التناسية التي تنهض على الاختيار الواعي المسؤول من التناسات المختلفة المستدعاة. فهو يختار من التناس المستدعى سواء أكان مباشراً أم غير مباشر، قدراً مناسباً ويعرضه بطريقة مناسبة أيضاً، موجزاً ومكثفاً لتناساته التي لعبت دوراً خطيراً في عرض أفكاره، وإبراز رؤيته بطريقة تعتمد على إثارة الوعي وتحفيز الذهن لدى المتلقي، لربطها وقراءتها قراءة جديدة تنساق مع مجموع رؤى النصوص، فبعض "الممارسات التناسية تصنع المعنى في الحدود التي تجعلها تندرج في استراتيجية محسوبة" (33).

لقد نسج ابن الجوزي رؤيته في النص الذي تناولناه نسجاً من خلال التناسات المستحضرة لا من خلال الإفصاح المباشر، وسلسل ذلك بشكل منطقي تاركاً للمتلقي عبء الملاحظة والاستنتاج والربط وتشكيل الرؤيا. وقد كان التدرج والترتيب والقطع والتحويل وغير ذلك من آليات تناسية شغلها لبناء نصه المحور الإبداعي الأساس في تناس اللطائف؛ فترتيب التناسات المستدعاة كترتيب خارجي، وترتيب الكلمات في التناس المستدعى كترتيب داخلي خاص بكل تناس، وتسليط الضوء على بعض الإشارات، وإهمال غيرها، وذكر بعض الرموز، وإسقاط البعض الآخر من التناسات المستدعاة مهما كان نوعها، وإعادة ترتيب اللغة في بعض القصص، كل ذلك كان يعكس قراءة ابن الجوزي لها، كما يعكس في الوقت ذاته مهاراته في توظيف ما يفيد نصه منها؛ فنقله لم يكن عبثياً، واختياره ليس اعتباطياً، بل كان مدروساً منتقياً بنسب دقيقة تشكل رؤاه خير تشكيل، لقد كان "تناسه واجباً يوجه المتلقي نحو مظانه" (34).

لم يكن حضور التناس في لطائف ابن الجوزي، كما عهدنا في كثير من النصوص حضوراً قائماً على الاستدعاء البسيط والمباشر والعادي، بل كان مركباً مكثفاً موجزاً بقدر محسوب ليشكل النص ذاته، لا ليقويه أو يعضده، فلم يكن تناسه يتوقف "عند التناول المجدد غير المراقب للنصوص، ودراستها بدون أن توضع في الحساب الاستراتيجية المتعمدة التي تشغل الكتابة على أساسها" (35). لقد كان ما يمارسه ابن الجوزي من استراتيجيات تناسية كالقطع والتحويل ونقل بعض التناسات من سياق لسياق آخر موطن الإبداع الواضح في تناسه، كما أن اللطائف تضع على عاتق المتلقي واجب "إعادة النظر مرة أخرى في تصويره المبدئي لدلالة السطور الأولى من النص" (36).

لقد تمثلت جهود ابن الجوزي في كتاب "اللطائف" بكونه لوحة سيفيسائية رائعة ضمنها ما ضمنها من أقوال وأمثال وشخصيات وأشعار وقرآن وفلسفات...؛ لتعكس مضموناً واحداً، ورؤيا متكاملة ساهمت كل قطعة صغيرة من لوحة الفيسفاء بإبراز جانب من جوانبها. ولذا فإن تناس

ابن الجوزي حَقَّقَ "حوارية متعددة تتعايش فيها كل المعاني والأشكال"⁽³⁷⁾. كما أنه شكَّل حضوراً مختلفاً عن غيره؛ فهو يفصح عن "نصوص دائبة مكثفة لها سطوة التسري إلى أعمال جديدة تعضد زخمها الطاقى فتلد وتتفجر بقوة الكون الذاتى، شأنها شأن الأساطير والرموز حين يتجدد عطاؤها مع كل استخدام جديد محكم"⁽³⁸⁾. إن براعة التوليف التي نشهدها في اللطائف، مع كثافة حضور التناسات المختلفة المنتقاه بعناية، وبطريقة موجزة، كانت مميزات ظاهرة في هذا النص الموزع بشكل لوحات يحمل كل منها عنوان، لتشكل بمجموعها نص اللطائف المطبوع بنسق واحد وفكر واحد.

The Features of Intertextuality in "Lataif" for Ibn-Jawzi

Sahar Al-Jadalah & Ahlam Masad, *Language Center, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Abstract

Intertextuality is considered a feature that touches upon the essence of creativity. It is a characteristic of any literary work. However, it is possible to choose a text over another, since it contains a group of intertextual caricaturists which makes it unique, like "Al – lataif " for Ibn – Jawzi which is characterized by different and intelligent attendance of intertextuality. Among the most important of these features is dexterity in synthesizing many texts of differing genders in a new organization which carries a new outlook. Another important characteristic is the condensation and studied brevity that depends on non-random selection.

قدم البحث للنشر في 2004/8/16 وقبل في 2015/2/23

الهوامش

(*) انظر مثلاً: علم التناس المقارن، عز الدين المناصرة، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، ط (1)، 2006، ص (133-230).

وانظر: آفاق التناسية المفهوم والمنظور، ترجمة وتقديم د. محمد خير البقاعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

وانظر: التناسل التراثي (الرواية الجزائرية أنموذجاً) سعيد سلام، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط (1)، 2010، ص (118-148).

وانظر: الذاكرة الثقافية والتناسل في الشعر العربي الحديث، سلطان عارف الزغول، رسالة دكتوراه، بإشراف الأستاذ الدكتور زياد صالح الزعبي، جامعة اليرموك، إربد - الأردن، 2014م.

(*) من الممكن أن نشير إلى تعريف الدكتور محمد مفتاح على أنه التعريف الذي يكاد يلم بما ينضوي تحت هذا المصطلح من معان وأفكار، فالتناسل: "فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة. ممتص لها يجعلها من عندياته، وبتصويرها منسجمة مع فضاء بنائه، ومع مقاصده. محوّل لها بتمطيطها أو تكثيفها بقصد مناقضة خصائصها ودلالاتها أو بهدف تعضيدها. ومعنى هذا، أن التناسل هو تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة".

انظر: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناسل)، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط (4)، 2005، ص (121).

(1) التناسل نظرياً وتطبيقياً، أحمد الزعبي، مكتبة الكتاني، إربد - الأردن، ط (1)، 1995، ص (15).

(2) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناسل)، محمد مفتاح، ص (123).

(3) الذاكرة الثقافية والتناسل في الشعر العربي الحديث، سلطان الزغول، ص (26).

(4) التناسل ذاكرة الأدب، تيفين ساميول تر: د. نجيب غزاوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007، ص (60-61).

(*) ابن الجوزي: (508-597هـ) عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج، علامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف، مولده ووفاته ببغداد، له نحو ثلاثمئة مصنف، وهو حامل لواء الوعظ، والقيّم بفنونه، وكان بحراً في التفسير، علامة في السير والتاريخ، موصوفاً بحسن الحديث، فقيهاً، عليمًا بالإجماع والاختلاف، جيد المشاركة في الطب والنجوم والحساب، وغير ذلك من اللغة والنحو. من مصنّفاته: "الناسخ والمنسوخ"، و "تلبيس إبليس"، و "فنون الأفنان في عيون علوم القرآن"، و "الحمقى والمغفلين"، و "الوفا في فضائل المصطفى"، و "صيد الخاطر"، و "المنتظم".

- مصادر ترجمته: الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط(5)، 1980، ج(3)، ص (316-317).
- و: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس، شمس الدين بن خَلَّكان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977، مج (3)، ص (140-142).
- و: اللطائف، للإمام الحافظ أبي الفرج، جمال الدين ابن الجوزي، تح: عبد الله بدران، مكتبة دار المحبة، دمشق، 1990، ص (11-19).
- وكتاب "اللطائف" لابن الجوزي: كتابٌ نثري في الوعظ والإرشاد، مُقسَّم إلى فصول بلغت اثنين وخمسين، كلها تدور حول فكرة النفور من الدنيا، والترغيب في الآخرة والعمل لها، وكانت تطرح جوانب مختلفة لتحقيق الغاية المنشودة من: التوبة، ومجاهدة النفس، وذم الدنيا، والإخلاص وغيرها من المواضيع ذات الصلة بالفكرة الأساس. وتأتي أهمية الكتاب من ناحيتين: الأولى؛ فكرية حيث تُغذي الذهن وتمدّه بأبعاد معرفية كثيرة نظراً لاشتماله على أفكار عديدة من نصوص مختلفة وفنون جميلة. أمّا الأخرى؛ فهي أن الكتاب يقدم مواعظ وإرشادات بأسلوب مشوّق يُحدث تأثيراً كبيراً في النفس، فهو كتاب نفع وهداية.
- (5) التناص التراثي، سعيد سلام، ص (138).
- (6) اللطائف، ابن الجوزي، تح: عبد الله بدران، مكتبة دار المحبة، دمشق، 1990، ص(21).
- (7) لسان العرب، مادة (طرز).
- (8) التناص في نماذج من الشعر العربي الحديث، موسى ربابعة، مؤسسة حمادة، إربد، الأردن، ط (1)، 2000، ص (7).
- (9) اللطائف، ص (22-23).
- (10) التناص ذاكرة الأدب، تيفين ساميول، ص (47).
- (11) التناص ذاكرة الأدب، تيفين ساميول، ص (80).
- (12) وَرَدَ في مقالة بعنوان (التناصية) لمارك أنجينو، نقلاً عن كتاب "أفاق التناصية"، تر: محمد خير البقاعي، ص (69).
- (13) التناص ذاكرة الأدب، تيفين ساميول، ص (29).
- (14) اللطائف، ص (46-47).

- (15) التناص وذاكرة القصيدة العربية، زياد الزعبي، بحث مخطوط، مقتبس من: الذاكرة الثقافية والتناص في الشعر العربي الحديث، سلطان الزغول، ص (23).
- (16) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط(1)، 1985، ص(323)
- (17) رولان بارت، نظرية النص، نقلاً عن كتاب "آفاق التناصية" المفهوم والمنظور، ص (43).
- (18) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح، ص(131).
- (19) اللطائف، ص (49-50).
- (20) دينامية النص (تنظير وإنجاز)، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(3)، 2006، ص(104).
- (21) مجموع فتاوى، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي الحنبلي، دار عالم الكتب، الرياض، 1991، مج (31)، كتاب الوقف إلى النكاح، ص(376).
- (22) اللطائف، ص (50).
- (23) صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983، ج(7)، كتاب الزكاة، ص(100).
- (24) المعجم الأوسط، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، 1995، ج (6)، رقم (6495) ص (310-311).
- (25) تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل القرآن، الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط (1)، 2000، ج (11)، ص (16).
- (26) أشكال التناص الشعري، (دراسة في توظيف الشخصيات التراثية)، أحمد مجاهد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص (155).
- (27) السنن، ابن ماجة القزويني، دار الرسالة العالمية، ط (1)، 2009، ج (5)، ص (328).
- (28) ديوان الشريف الرضي، شرح وتقديم: د. محمود مصطفى حلاوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط (1)، 1999، ج (2)، ص (93).
- (29) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي، ص(324).
- (30) مجمع الأمثال، لأبي الفضل الميداني، تح: قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط(1)، 2003، ج (2)، ص (430-431).

- (31) سورة (ص)، الآية (88).
- (32) تفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط(2)، 2007، المجلد السابع، ص (393-394).
- (33) مدخل إلى التناص، ناتالي ببيقي - غروس، تر: أ.د. عبد الحميد بورايو، دار نينوى، سوريا، دمشق، 2012، (ص54).
- (34) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، محمد مفتاح، (ص131).
- (35) مدخل إلى التناص، ناتالي ببيقي - غروس، ص(54-55).
- (36) أشكال التناص الشعري، أحمد مجاهد، ص (91).
- (37) التناص، معرفة أصولية وإجرائية أسلوية، عمران الكبيسي، مجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، 1998، ع (21)، ص (449).
- (38) (38) المرجع نفسه، ص (452).

المصادر والمراجع

- البقاعي، محمد خير، آفاق التناصية، المفهوم والمنظور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي الحنبلي، عالم الكتب، الرياض، 1991.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن علي، كتاب اللطائف، تح: عبد الله بدران، مكتبة دار المحبة، دمشق، 1990.
- أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف الأندلسي، تفسير البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط (2)، 2007.
- ربابعة، موسى، التناص في نماذج من الشعر العربي الحديث، مؤسسة حمادة، إربد، الأردن، ط(1)، 2000.
- الرّضي، الشريف، محمد بن أبي أحمد الحسين بن موسى، ديوان الشريف الرّضي، شرح وتقديم: د. محمود مصطفى حلاوي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، لبنان، ط (1)، 1999.
- الزّعبي، أحمد، التناص نظرياً وتطبيقياً، مكتبة الكتاني، إربد، الأردن، ط (1)، 1995.
- الزّغول، سلطان عارف، الذاكرة الثقافية والتناص في الشعر العربي الحديث، رسالة دكتوراه، بإشراف الأستاذ الدكتور زياد صالح الزّعبي، جامعة اليرموك، إربد - الأردن، 2014م.

- سامبول، تيفين، التناسل ذاكرة الأدب، تر: د. نجيب غزاوتي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2007.
- سلام، سعيد، التناسل التراثي (الرواية الجزائرية أنموذجاً)، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط(1)، 2010.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر، القاهرة، 1995.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط (1)، 2000.
- الغذامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، جدة، السعودية، ط (1)، 1985.
- غروس، ناتالي بيبقي، مدخل إلى التناسل، تر: أ.د. عبد الحميد بورايو، دار نيوني، سوريا، دمشق، 2010.
- الكبيسي، عمران، التناسل، معرفة أصولية وإجرائية أسلوبيية، مجلة كلية الآداب، جامعة صنعاء، ع(21)، 1998، ص (443-466).
- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، السنن، دار الرسالة العالمية، ط (1)، 2009.
- مجاهد، أحمد، أشكال التناسل الشعري، (دراسة في توظيف الشخصيات التراثية)؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- مسلم، إمام، أبو حسن مسلم بن حجاج، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983.
- مفتاح، محمد، تحليل الخطاب العشري (استراتيجية التناسل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط (4)، 2005.
- مفتاح، محمد، دينامية النص (تنظير وإنجاز)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط(3)، 2006.
- المناصرة، عز الدين، علم التناسل المقارن، دار مجدلاوي للنشر، عمان، الأردن، ط (1)، 2006.
- الميداني، أبو الفضل، مجمع الأمثال، تح: قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط(1)، 2003.

"دور الحكومتين البريطانية والحجازية في إدارة شؤون الحج عام 1334هـ / 1916م"

جبر محمد الخطيب *

ملخص

يتناول هذا البحث إيضاح دور الحكومتين البريطانية والحجازية في إدارة شؤون موسم الحج لعام 1334هـ/1916م، بعد توقف قدوم الحجاج إلى الأماكن المقدسة في الحجاز عن طريق البر والبحر، بسبب قيام الحرب العالمية الأولى، ودخول الدولة العثمانية الحرب، وفي هذه الفترة الحرجة من التاريخ العربي، أعلن الشريف حسين استقلال الحجاز وانفصاله عن الدولة العثمانية في 1916/6/10م، وتم تشكيل حكومة عربية، وسعت حكومة الحجاز والحكومة البريطانية لتسهيل الحج لهذا العام، وعلى الرغم من قلة عدد الحجاج القادمين عن طريق البحر من المغرب العربي ومصر والهند وعن طريق البر من شرق الحجاز، إلا أن موسم الحج عدّ ناجحاً وأدى الحجاج مناسكهم بأمن وسلام وعادوا إلى ديارهم سالمين.

مقدمة:

أصبح الحجاز ولاية عثمانية بعد أن قدّم الشريف بركات الثاني (902-931هـ / 1497-1525م) ولاءه للسلطان العثماني سليم الأول (918-926هـ / 1512-1520م) على إثر انتصاره على المماليك في معركة "الريدانية" بالقرب من القاهرة سنة 1517م، ومنذ ذلك التاريخ حرصت الدولة العثمانية على الإهتمام بالأماكن المقدسة في الحجاز، والاهتمام بأمن وسلامة الحجاج واستمر هذا الدور حتى قيام الثورة العربية الكبرى.

فبعد أن أخذ الشريف حسين بن علي الضمانات من بريطانيا بالاعتراف باستقلال البلاد العربية ووحدتها في آسيا بعد المراسلات التي عرفت تاريخياً بمراسلات حسين - مكماهون 1915/7/14-1916/2/18م⁽¹⁾. أعلن قيام الثورة العربية الكبرى في 8/9 / 1334هـ 1916/6/10م، واستقلال الحجاز عن الدولة العثمانية، ومنذ ذلك التاريخ أصبح مملكة عربية ذات نظام ملكي، حكم الحسين الحجاز (1334-1342هـ / 1916-1924) حكماً أوتوقراطياً⁽²⁾، واتخذ لقباً لم يتخذه أحد من قبل وهو "ملك البلاد العربية"⁽³⁾.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

فقد عانى أهل الحجاز خلال الحرب العالمية الأولى بعد انضمام الدولة العثمانية إلى جانب ألمانيا والنمسا من الضائقة الاقتصادية بسبب توقف سكة الحديد الحجازية عن نقل الحجاج، والحصار الذي فرض من قبل الأسطول البريطاني في البحر الأحمر على سواحل، وتوقف شركات النقل عن الملاحة وخاصة الشركة الخديوية⁽⁴⁾، منذ دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى في تشرين الثاني 1914م، وحتى شهر تموز 1916م التي كانت تنقل الحبوب والبضائع والركاب إلى جدة⁽⁵⁾، وأصدرت وزارة الداخلية المصرية منشورا نشر في جريدة الأهرام في 1332/11/5 هـ 25 /9/ 1914م بينت فيه صعوبة الحج لهذا العام لأنه محفوف بالمخاطر، وطريقه غير مأمون للأسباب الآتية:⁽⁶⁾

- 1- عدم توفير الأسباب لسفر البواخر المخصصة لنقل الحجاج.
 - 2- صعوبة المواصلات الخاصة بنقل المواد الغذائية للحجاز.
 - 3- عدم تمكن الحكومة من اتخاذ التدابير اللازمة لوقاية الحجاج من اعتداء الأعراب أو من تأخير المدة أو اتخاذ الاحتياطات الصحية وذلك بسبب العسر المادي .
- كما تضمن هذا المنشور نصيحة من مفتي مصر بتأجيل الحج لهذا العام نظرا للظروف الحاضرة للعام القادم حتى زوال المخاطر.

اعتمد أهل الحجاز على المخصصات المالية التي كانت تأتي من الهند ومصر والدولة العثمانية وكانت تمثل لهم جزءاً كبيراً من قوام معيشتهم لدرجة أنهم اعتمدوا عليها اعتماداً كبيراً⁽⁷⁾، ولقد استغلت الدولتين الحليفتين، بريطانيا وفرنسا هذه الفتوى ونشرتها في مستعمراتها لاطلاع المسلمين عليها كونها مرجع شرعي⁽⁸⁾، ومع أن بريطانيا قد فرضت حصاراً على الحجاز إلا أنها سمحت للحكومة المصرية بإرسال كسوة الكعبة ومخصصات الحجاز خلال حج عام 1332هـ/1914م فقد وصل المحمل المصري⁽⁹⁾ ميناء جدة في 1332/11/29 هـ 19 /10/ 1914م، بدون الحرس المصري المعتاد، ثم نقل إلى مكة المكرمة بصحبة الحرس الحجازي، ووصل في 21 تشرين الأول 1914م⁽¹⁰⁾

كما سمحت بريطانيا بإرسال كسوة الكعبة⁽¹¹⁾ عن طريق الحكومة المصرية خلال حج عام 1333هـ/ 1915م، كونها من أهم مظاهر الاهتمام والتشريف للبيت الحرام، ومن أجل رفع شعبيتها بين المسلمين خلال الحرب العالمية⁽¹²⁾، وأرسل كلايتن (Clayton) برقية في 29 أيار 1915م إلى الحاكم العام البريطاني في الخرطوم لإبلاغ الشريف حسين بوجود مبالغ مختلفة من المال وهي من مستحقات الأماكن المقدسة في الحجاز جاءت من الهند ومصر حيث ترغب بريطانيا بإرسالها للشريف حسين⁽¹³⁾، ونقل المحمل المصري على الباخرة لندينفليس

(Lindenfels) في 1333/11/22هـ / 1915/11/1م⁽¹⁴⁾ إلى جدة مصحوباً بمخصصات الحرمين، ووصل المحمل إلى جدة وتسلمه مندوب الشريف حسين بعد مراسلات سرية مع بريطانيا قام بها شخص من السودان-لم يذكر اسمه- كان يعمل مرشداً للسفن⁽¹⁵⁾. وأصدرت وزارة الداخلية المصرية منشوراً موقفاً من وزير الداخلية حسين رشدي باشا يبين فيه تأجيل الحج هذا العام إلى العام المقبل ونصح فيه المسلمين المصريين عدم السفر إلى الحجاز كما أعلن مفتي مصر بجواز تأجيل الحج بسبب المصاعب والمخاطر⁽¹⁶⁾.

ونتيجة لذلك فقد توقف قدوم الحجاج عن طريق البر والبحر إلى الأماكن المقدسة خلال العام 1333هـ / 1915م، مما أدى إلى انعكاس سلبي على أهل الحجاز الذين اعتمدوا على مواسم الحج وزيارة الأماكن المقدسة، ولذلك أعطى انطباعاً بأن المسؤول عن ذلك هو دخول الاتحاديين الحرب العالمية الأولى وأصبحوا يكرهون الأتراك لأنهم هم مسؤولون عن هذه الضائقة المالية⁽¹⁷⁾، ويلاحظ من خلال البرقية التي بعث بها المندوب السامي البريطاني في القاهرة إلى وزارة الخارجية في 1333/12/11هـ / 1915/10/20م حرص بريطانيا على سلامة الحجاج الهنود والمصريين وراحتهم قبل دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى⁽¹⁸⁾، حتى لا تعدّ هي السبب في منع الحج، ومن أجل الاستقرار في مستعمراتها في الهند ومصر بعد أن أعلنت الحماية عليها بعد قيام الحرب. وبعد دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى أصدرت بريطانيا منشوراً تعهدت به بعدم مهاجمة ميناء جدة⁽¹⁹⁾.

تناولت العديد من الدراسات مملكة الحجاز (1916-1925م) من الناحية السياسية بسبب الفترة الحرجة وخاصة في بدايات الثورة، ولم تتناول أي دراسة موسم الحج لعام 1916م إلا الإشارة إليها على حد علم الباحث، وجاء هذا البحث لتسليط الضوء على موسم الحج لعام 1916م بعد انقطاعه خلال الحرب العالمية 1914-1915م بسبب عدم توفر الأمن على الطريق.

دور الحكومة البريطانية:

صادف موسم الحج في عام 1334هـ / 1916م استقلال الحجاز عن الدولة العثمانية والإعلان عن قيام حكومة عربية، وقد حرص الشريف الحسين على إنجاح الحج لهذا العام بالتعاون مع بريطانيا لأنها كانت تعدّ ذلك نجاحاً لثورة حليفها الحسين بن علي، فنجاح حركة الشريف مكة المكرمة كان يعني نجاحاً لبريطانيا وفشله يعدّ فشلاً لها كما جاء في التقرير البريطاني الذي أعده السير مارك سايكس⁽²⁰⁾. وعلى حد قوله: " سيعلم كل العالم الإسلامي ما حدث إذا كان صاحبناً ناجحاً فسيكون كل شيء على ما يرام أما إذا طرد من المدن المقدسة واستعادها الأتراك فسيحدث هياج هائل بين المسلمين ونكون قد لعبنا بالنار وربما أحرقتنا دارنا باللهب، سوف يكون

الأتراك في مكة بصورة دائمة ويتخذونها مركزاً للفتنة وإثارة الفوضى ويكون الأمر خطيراً، أما بالنسبة لفرنسا كما هو لنا وربما كان خطيراً لروسيا⁽²¹⁾

هذا من ناحية أما من الناحية الأخرى فالحج له أهمية سياسية ونجاح الدول المستعمرة يؤدي إلى استقرار الأوضاع في مستعمراتها، فبعد عودة الحجاج إلى بلادهم يحملون معهم الإخلاص للرابطة الإسلامية التي تثير أحياناً لدى السكان كره المستعمر، وخاصة إذ وجد منهم أصحاب الفكر المتحمسين لإيقاظ الثورة ضد المستعمر وهذا ما كانت تخشاه الدول المستعمرة⁽²²⁾. وخاصة إذا بقي الأتراك يسيطرون على الأماكن المقدسة في الحجاز لأن ذلك يعني تشجيع الأتراك للدعاية المعارضة للاستعمار البريطاني والفرنسي.

ولكسب ود المسلمين فقد أعلنت بريطانيا في مستعمراتها وخاصة في الهند، ومصر بأن طريق الحج لهذا العام أصبح آمناً، وأرسل مكماهون، المندوب السامي البريطاني في القاهرة إلى الشريف حسين رسالة في 1334/8/22 هـ / 1916/6/24 م أخبره بأن الاستعدادات في الهند ومصر تتخذ لتسهيل وصول الحجاج إلى الأماكن المقدسة، بعد رفع الحصار عن الحجاز⁽²³⁾، وفي 1916/6/25 م أرسل رسالة أخرى للشريف أكد فيها أن حكومة بريطانيا قد رأت في شخص الحسين القدرة والكفاءة على إنجاح موسم الحج⁽²⁴⁾.

ومن أجل إنجاح موسم الحج لهذا العام، وبعد الضائقة التي عانى منها أهل الحجاز أرسلت بريطانيا عن طريق الحكومة المصرية مواد تموينية لإنجاح الحج منها 13500 رطلاً من القهوة، و 270100 رطلاً من الشعير، و 13500 رطلاً من السكر، و 227600 رطلاً من الأرز، و 522600 رطلاً من الطحين⁽²⁵⁾، وكانت بريطانيا حريصة على تمويل الحج من مصادر إسلامية خالصة⁽²⁶⁾.

ونشرت جريدة الأهرام المصرية إعلاناً بينت فيه أن الحج لهذا العام لا يزال أمره مجهولاً⁽²⁷⁾، ثم نشرت وزارة الداخلية المصرية في الأهرام تحت عنوان "مسألة الحج" بينت فيه أن الحج لم يبت في أمره حتى الآن وستوافق عليه إذا تحقق أمران: الأول زوال المخاطر والمخاوف، والثاني وجود البواخر الكافية⁽²⁸⁾، كما نشرت دار الحماية البريطانية في مصر بلاغاً مترجماً نشر في الأهرام أكد على سياسة بريطانيا تجاه الأماكن المقدسة في الحجاز "إن بريطانيا العظمى ستبقى محافظة على سياستها في الابتعاد عن أية مداخل في الشؤون الدينية" وأكدت البلاغ على أن تبقى الأماكن المقدسة في أيدي حكومة إسلامية مستقلة، وأيد حركة الشريف التي قام بها في مكة⁽²⁹⁾، وعندما حاولت وزارة الداخلية المصرية إصدار منشور لمنع الحج كما حصل في السنوات السابقة أوقفه هوغارث (Hogarth)⁽³⁰⁾ - مدير المكتب البريطاني في القاهرة - لأنه

يخل بالولاء للشريف ودعمه، وحث الحكومة المصرية على السماح بالحج، واقترح تحديد عدد الحجاج المصريين⁽³¹⁾، وكذا أن بريطانيا بقدراتها العسكرية قادرة على تأمين طريق الحج⁽³²⁾.

وبناء على التشجيع البريطاني للحكومة المصرية، أصدرت وزارة الداخلية المصرية بياناً يرغب المسلمين في الحج برفقة المحمل المصري وحددت العدد بألف حاج على أن يقتصر الحج على أداء الفريضة الشرعية في مكة المكرمة دون زيارة المدينة المنورة⁽³³⁾. التي كانت تحت السيادة التركية، وبررت وزارة الداخلية المصرية تحديد العدد للحجاج المصريين، بسبب قلة البواخر التي تنقل الحجاج، وارتفاع أجور النقل خلال الحرب العالمية الأولى⁽³⁴⁾.

ومن أجل حث المصريين على الحج، وبسبب ارتفاع تكلفته فقد نشرت جريدة الأهرام مقالاً لعبد الرحمن بك نصير -عضو الجمعية التشريعية المصرية-، حث فيه الأغنياء على إرسال حاج أو أكثر من أجل تأدية فريضة الحج على نفقته الخاصة⁽³⁵⁾، وقد اقتصر حج هذا العام على الذهاب إلى مكة المكرمة فقط عن طريق جدة⁽³⁶⁾، ولم يتعداه إلى المدينة المنورة لأنها كانت محاصرة من قبل الأميرين علي وفيصل أبناء شريف مكة المكرمة .

استعدادات الحكومة الحجازية:

أولى أشرف مكة المكرمة الحج جل اهتمامهم، باعتباره من أول مهامهم فعمدوا إلى بسط نفوذهم وإدامة صلاتهم مع البدو بهدف الحفاظ على سلامة الحجاج⁽³⁷⁾، وعندما عين الشريف حسين بن علي على إمارة مكة المكرمة (1326-1334هـ / 1908-1916م) كان من أبرز مهامه حماية وسلامة الحجاج⁽³⁸⁾.

وبعد قيام الثورة العربية ضد الأتراك حرص الشريف حسين على إنجاح موسم الحج من أجل أن يوضح للعالم العربي والإسلامي بأنه قادر على بسط الأمن والأمان للحجاج، من أجل تسويق ثورته، وحتى ينقل الحجاج أخبار الحجاز إلى أوطانهم بعد عودتهم إلى بلادهم، بان ثورته من أجل عز العرب والإسلام⁽³⁹⁾.

فأعلنت حكومة الحجاز بأنها اتخذت كافة التدابير لاستقبال الحجاج الهنود والحجاج القادمين من الشرق من خلال اتخاذ الإجراءات الصحيةة في محجر قمران⁽⁴⁰⁾. واستغلت الحكومة الجريدة الرسمية (القبلة) من أجل الدعاية لها بأنها اتخذت كافة السبل لراحة الحجاج على الرغم من الإجراءات البسيطة التي قامت بها حتى تؤكد بأن الحجاز أصبح في وضع جديد بعد استقلاله عن الدولة العثمانية لكسب تأييد ومؤازرة العالم الإسلامي لهذه الحركة. فأعلنت الجريدة بأن الحكومة العربية اتخذت كافة التسهيلات للحجاج، منذ بداية نزولهم من البواخر في ميناء جدة حتى وصولهم إلى مكة المكرمة، وحتى بعد عودتهم إلى البواخر⁽⁴¹⁾ من خلال الإجراءات الآتية:

أولاً: تعيين عدد من اللجان لخدمة الحجاج كل لجنة لخدمة عدد من حجاج الدول الإسلامية ويكون أعضاء اللجنة من أبناء تلك البلاد الذين يقيمون في الحجاز ويعرفون عادات وأصول المعيشة لتلك البلاد سواء من الهند أو المغرب العربي أو القفقاس أو من مصر⁽⁴²⁾، وهذه اللجان يرأسها أحد الإشراف الموجودين في مدينة جدة.

ثانياً: إنشاء سقيفة على رصيف ميناء جدة ليستظل بها الحجاج عند نزولهم إلى الميناء تقيهم الحر وتزودهم بمياه الشرب.

ثالثاً: وضع تعرفة رسمية لأجور الزوارق التي تنقل الحجاج من البواخر للميناء حتى يكون الحجاج على علم بهذه الأجور وحتى لا يتعرضوا للاستغلال.

رابعاً: وضع تعرفة لأجرة الجمال التي تنقل الحجاج من مدينة جدة إلى مكة المكرمة، مع الأخذ بالحسبان بأنها قد تزيد أو تنقص كل أسبوع حسب عدد الجمال.

خامساً: وضع عدد من الشرطة في زورق خاص عند كل باخرة تصل إلى ميناء جدة.

كما أعلنت الحكومة عن إلغائها بعض الضرائب التي كانت تفرض على الحجاج زمن الحكم العثماني مثل ضريبة المأكولات، ومن أجل التسهيل على الحجاج وسرعة إنجاز معاملات دخولهم إلى البلاد أصدر الحسين أمراً إلى دائرة الجمارك لتسهيل أمر الحجاج القادمين، وعدم تأخيرهم⁽⁴³⁾، وللتسهيل على الحجاج بما يخص تصريف العملة فقد أعلنت دائرة بلدية مكة المكرمة إلى كافة الصيارفة والتجار بأنه لا يجوز لأحد أن يمتنع عن التعامل بالنقود المتداولة في تلك الفترة، كالريال المجيدي وأرباعه⁽⁴⁴⁾، والقروش الفضية⁽⁴⁵⁾، وأجزائها إلا إذا كان الفضي منها نحاساً أو قصديراً، أو إذا كان لا يوجد على العملة نقش بحيث يكون ممسوحاً أو إذا كانت العملة مثقوبة، وأصدرت تعاليم بأنه من يخالف ذلك من الصيارفة والتجار يعاقب بالحبس لمدة شهر⁽⁴⁶⁾.

كما أصدر الحسين أوامره إلى - مدير الحرم المكي - لترميم ما خرب أثناء الحرب من قذائف القوات التركية التي سقطت على الحرم، خاصة في منطقة باب بني شيبه، ومقام إبراهيم عليه السلام، وتنظيم المسجد الحرام، وإصلاح دار المكتبة التابعة له⁽⁴⁷⁾، ودار آمنه بنت وهب، وبيت خديجة أم المؤمنين⁽⁴⁸⁾، وتوقع الحسين بهذه الإجراءات إنه يستعد لاستقبال الحجاج لهذا الموسم.

عدد الحجاج:

كان عدد الحجاج لهذا العام 1334هـ / 1916م أقل بكثير عما كان عليه العدد قبل قيام الحرب العالمية الأولى⁽⁴⁹⁾. فقد قدر العدد يوم عرفة حوالي ثلاثين ألف حاج⁽⁵⁰⁾ كما قدرته الوثائق البريطانية حوالي ستة وعشرين ألف حاج، ومع أن هذا العدد قليل مقارنة بما كان عليه قبل قيام الحرب العالمية الأولى إلا أنه عدّ نجاحاً للشريف حسين بن علي وفاق توقعاته⁽⁵¹⁾ فقد جاء حج هذا العام بعد توقف الحج عن طريق البحر خلال فترة الحرب لمدة عامين (1332- 1333هـ/ 1914-1915م)، كما اقتصر الحج في هذا العام على أهل الحجاز ما عدا المناطق الشمالية منه، والمناطق الجنوبية والشرقية للجزيرة العربية، والدول التي كانت تحت الحماية البريطانية مثل مصر والمستعمرات البريطانية في الهند ودول المغرب العربي تونس والجزائر ومراكش التي كانت تحت الاستعمار الفرنسي⁽⁵²⁾، ويعود السبب في ذلك أن هذه الدول حاولت من ناحية، كسب ود المسلمين في مستعمراتها، والوقوف إلى جانب الحسين في ثورته، حتى تضعف الدولة العثمانية وإرباك المجهود الحربي للدولة العثمانية لإبطال مفعول إعلانها الجهاد.

وقد ردت الوثائق البريطانية عدد الحجاج سواء القادمين من البر وخاصة من المناطق الشرقية والجنوبية من غير الحجازيين حوالي 2500 حاج، أما الحجاج القادمين عن طريق البحر من ميناء جدة فقد بلغوا 7720 حاجاً، وما تبقى من هذا العدد كانوا من أهل الحجاز وخاصة من الطائف، وجدة، ومكة المكرمة⁽⁵³⁾.

الحجاج المصريون:

كان للدور البريطاني أثر في إنجاح الحج لهذا العام، فبريطانيا ضغطت على الحكومة المصرية لتشجيع المصريين على الحج عن طريق الإعلام وإصدار المنشير، التي كانت ترغب المسلمين في مصر في أداء مناسك الحج، وأنهم سوف يرافقون المحمل المصري⁽⁵⁴⁾. وأعلنت وزارة الداخلية المصرية أن الطريق أصبح مفتوحاً إلى جدة، وزال الخطر كما كان سابقاً، وحدد أعداد الحجاج بألف حاج بحجة أن بواخر النقل قليلة وأجور النقل أعلى بكثير عما كانت عليه قبل قيام الحرب⁽⁵⁵⁾، ولأن ثمن البواخر التجارية قد ارتفع بسبب الحاجة إليها، وارتفاع ثمن الوقود (الفحم الحجري) الذي يسير البواخر⁽⁵⁶⁾، وجاء في إعلان وزارة الداخلية المصرية الذي نشرته جريدة الأهرام في 1/11/1334هـ 30 / 8 / 1916م " نظراً لاقتراب موسم الحج وما هو معلوم من فتح طريق الحجاز، سيقوم المحمل الشريف في هذا العام إلى الأقطار المقدسة، وبما أن طريق النقل مازالت قليلة فلم تستطيع الحكومة أن تدبر وسائل النقل بجرأاً " ولذلك اقتضت الحكومة عدد

الحجاج لهذا العام على ألف حاج إضافة إلى الحجاج المرافقين للمحمل في زهابه وإيابه وطالبت من يرغب قي الحج أن يقدم طلبا بذلك لغاية يوم الأحد الموافق 5 ذي القعدة 1334هـ/1916/9/3م وعليه أتباع الإجراءات الآتية:⁽⁵⁷⁾

- على الحجاج الذين تقبل طلباتهم أن يكونوا موجودين بمدينة القاهرة في 19 ذي الحجة/17/1916/9م.
- أجرة السفر: الدرجة الأولى 10000 مليم أجرة الباخرة، 160 مليم أجرة المحجر الصحي، 190 مليم رسوم، 550 أجرة التأمين، 125 رسم جواز السفر فيكون المجموع 11,875 جنيه. أما الدرجة الثانية فيكون المجموع 9375 مليم جنيه، وأجرة الدرجة الثالثة 6125 مليم جنيه.

وتقدم في هذا العام من الحجاج المصريين 1400 مصري، وافقت الحكومة المصرية على 1050 حاجاً فقط⁽⁵⁸⁾، أما الوثائق البريطانية فقد ذكرت أن العدد كان 1000 حاج، إضافة إلى الحجاج المرافقين للمحمل المصري الذين بلغ عددهم حوالي 1500 حاج⁽⁵⁹⁾، وفي السويس تم تلقيح الحجاج المصريين ضد وباء الكوليرا⁽⁶⁰⁾، واستأجرت الحكومة المصرية باخرتين (المنصورة) و(النجيلة) لنقل الحجاج المصريين⁽⁶¹⁾ من بواخر الشركة الخديوية، وكان ميقات الإحرام للحجاج القادمين من شمال البحر الأحمر يبدأ من منطقة رابغ الحجازية⁽⁶²⁾. ووصلت الباخرة (نجيلة) وعليها (531) حاجاً مصرياً إلى ميناء جدة، ووصلت كذلك الباخرة (منصورة) وتحمل (545) حاجاً⁽⁶³⁾، وبذلك يكون العدد 1076 حاجاً مصرياً وبذلك زاد عما قررت وزارة الداخلية المصرية، وبذلك تكون جريدة (القبلة) أدق في معلوماتها بما يخص الإعداد، وهذا العدد قليل إذا ما قورن بالأعداد التي كانت قبل الحرب العالمية الأولى، فعلى سبيل المثال بلغ عدد الحجاج المصريين في عام 1322هـ/1904م (10319) حاجاً، وعام 1323هـ/1905م (14366) حاجاً، وعام 1325هـ/1907م (18170) حاجاً، وعام 1326هـ/1908م (15856) حاجاً⁽⁶⁴⁾.

الحجاج الهنود:

سعت الحكومة البريطانية لتشجيع المسلمين في الهند على الحج لإنجاح ثورة حليفها الحسين في الحجاز، ورغم هذا التشجيع إلا أن العدد بقي قليلاً إذا ما قورن بالعدد الذي كان قبل قيام الحرب، وتوقعت حكومة الحجاز وصول 2000 حاج من الهند⁽⁶⁵⁾، ورصدت (القبلة) عدد الحجاج فوصل إلى ميناء جدة الباخرة (أكبر) وتحمل 318 حاجاً نصفهم من الجاويين والنصف الثاني من الهنود⁽⁶⁶⁾، ووصلت الباخرة (سردار) إلى ميناء جدة وعليها (635) حاجاً⁽⁶⁷⁾، ووصلت

الباخرة (حجاز) من الهند وعليها 909 حاجاً، كما وصلت الباخرة (نيرنك) من الهند وعليها 750 حاجاً⁽⁶⁸⁾.

حجاج المغرب العربي:

بعد افتتاح قناة السويس عام 1268هـ / 1869م أخذ الحجاج المغاربة يتجهون إلى ميناء بور سعيد، وبعدها يتجهون بالسفن عبر قناة السويس إلى ميناء السويس ومنه إلى ميناء جدة⁽⁶⁹⁾، وبعضهم يسلك طريق البر الموازي للساحل، ويكون التجمع في القاهرة قبل خروج المحمل المصري⁽⁷⁰⁾، وفي هذا الموسم كان للحكومة الفرنسية دور واضح لتسهيل وتشجيع الحج في مستعمراتها وبخاصة في المغرب العربي من تونس، الجزائر، مراكش، والسنغال حيث وصلوا إلى ميناء الإسكندرية عبر ميناء مرسيليا وبعد اكتمال وصولهم نقلوا إلى ميناء جدة التي وصلوها في 22 ذي القعدة 1334هـ / 9/20/1916م⁽⁷¹⁾ كون فرنسا من دول الحلفاء في الحرب العالمية الأولى وأرادت كسب ود المسلمين في مستعمراتها وللدعاية الإعلامية، ولذلك نقلت الحجاج على نفقتها الخاصة بواسطة البواخر. وبلغ عدد الحجاج 680 حاجاً، ووصلت الباخرة أوريفون (Orivon) من بواخر شركة مساجري ماريتيم (Messagerie Maritime) الفرنسية إلى ميناء جدة وعليها (600) حاجاً من شمال المغرب العربي، من تونس، والجزائر، ومراكش، والسنغال⁽⁷²⁾ كما وصلت باخرة أخرى تقل (80) حاجاً من الجزائر والمغرب وهم من الأعيان والوجهاء وقد ذكرت (القبلة) أسماءهم⁽⁷³⁾، والبعض يذكر أن عدد الحجاج بلغ حوالي 700 حاج⁽⁷⁴⁾، أما الوثائق البريطانية فقد ذكرت أن عددهم بلغ حوالي (640) حاجاً⁽⁷⁵⁾. ومهما يكن فقد كان هدف فرنسا خدمة سياستها بالدرجة الأولى من أجل مصالحها في المشرق العربي ومستعمراتها في المغرب العربي.

كسوة الكعبة :

تنافس حكام العالم الإسلامي على الاهتمام بكسوة الكعبة المشرفة، وأصبحت هذه الكسوة تأتي من مصر زمن المماليك، وهي عبارة عن ثوب من القماش الأسود المقصب من حزام منسوج من خيوط الذهب، على ارتفاع ثلثي الارتفاع الكلي، واستمرت هذه الكسوة تأتي من مصر حتى زمن الدولة العثمانية⁽⁷⁶⁾، وبعد قيام الحرب العالمية الأولى وانضمام الدولة العثمانية إلى ألمانيا والنمسا في الحرب حرصت بريطانيا على استمرار إرسال الحكومة المصرية كسوة الكعبة (المحمل) في عام 1332هـ / 1914م. ووصل المحمل المصري إلى ميناء جدة في 19/10/1914م⁽⁷⁷⁾، وأرسل المحمل المصري مع مخصصات الحجاز في العام التالي 1915، ولم تمنع بريطانيا إرسال المحمل المصري للحجاز، بل شجعت على ذلك من أجل كسب رضا المسلمين ونقل على البارجة الحربية لندينفليس (lindenfels) ووصل إلى جدة

في 1333/12/23 هـ / 11/1 / 1915 م⁽⁷⁸⁾ وفي حج عام 1334 هـ / 1916 م أرسلت الدولة العثمانية كسوة الكعبة من سوريا إلى المدينة المنورة ولم تنقل إلى مكة بسبب قيام ثورة الشريف حسين بن علي⁽⁷⁹⁾.

بدأ الترتيب لإرسال كسوة الكعبة بعد انفصال الحجاز عن الدولة العثمانية وقيام الثورة العربية من قبل الحكومة المصرية، ووضعت الحكومة في ميزانيتها لكسوة الكعبة المشرفة في هذا العام مبلغ (5007) جنيه مصرياً، والمحمل مبلغ (48353) جنيه مصرياً بحيث لا تنفقه كله لكون رحلة الحج إلى مكة المكرمة وحدها، ومكافأة لأمير الحج 500 جنيه⁽⁸⁰⁾، وحينما استعدت الحكومة المصرية إرسال المحمل أقيم احتفال لذلك في ميدان العباسية في القاهرة، حضره السلطان حسين كامل (1914-1917م) سلطان مصر ثم نقل إلى السويس يوم السبت 10 ذي القعدة 1334 هـ / 1916/9/8 م بقيادة أمير الحج اللواء أحمد فطين⁽⁸¹⁾، وكان يرافق المحمل عشرة علماء من علماء الأزهر الذين أوفدهم سلطان مصر للحج عن والدته⁽⁸²⁾ وعلى نفقته الخاصة⁽⁸³⁾.

وصل المحمل إلى ميناء جدة صباح يوم الخميس 1 ذي الحجة 1334 هـ / 1916/9/29 م على ظهر السفينة الحربية البريطانية هاردن (Hardin) برفقة أمير الحج المصري اللواء أحمد فطين ومعه الحرس المصري وترافقهم البارجة الحربية البريطانية أوريالوس (Euryalus) وعليها قائد أسطول البحر الأحمر⁽⁸⁴⁾.

ونقل المحمل من الباخرة بواسطة الزوارق⁽⁸⁵⁾، وعند وصوله رصيف الميناء استقبله عدد كبير من الناس من الوجهاء والمسؤولين على رأسهم نائب الملك حسين في جده الشريف منصور⁽⁸⁶⁾، وأطلقت المدفعية 21 طلقة تحية المحمل على أصوات التهليل والتكبير ثم نقل إلى ميدان الجمارك وبعدها سار في شوارع مدينة جدة الرئيسية مثل، شارع باب المغاربة، والبغدادية، والبوسطة، ودار الحكومة، وخلف المحمل عدد كبير من الناس يهللون ويكبرون حتى وصلوا إلى الثكنة العسكرية⁽⁸⁷⁾، وفي صباح يوم السبت تحرك المحمل من جده إلى مكة المكرمة، ووصل إلى مكة المكرمة مساء يوم الأحد⁽⁸⁸⁾. وبعد الإنتهاء من موسم الحج سافر المحمل المصري من مكة المكرمة مساء يوم الخميس 10 ذي الحجة، وجرى توديعه باحتفال رسمي وشعبي من قبل الأعيان ورجال الشرطة ونائب الشرطة ونائب الشريف في جدة وأطلقت المدفعية تحية الوداع وسافر عدد كبير من الحجاج المصريين يوم الجمعة⁽⁸⁹⁾.

طريق الحج البحري من جدة إلى مكة المكرمة:

اقتصرت حج عام 1334 هـ / 1916 م على طريق البحر الأحمر بسبب الحرب العالمية الأولى، ولم يصل الحجاج عن طريق الحج الشامي بسبب الحرب وحصار المدينة المنورة، ذلك لان الدولة

العثمانية قد أوقفت الحج خلال الحرب بحجة عدم توفر الأمن على الطريق⁽⁹⁰⁾. وكان الحجاج بعد وصولهم إلى جدة يمكنون فيها يوماً أو يومين، وكان الوجهاء والعلماء من الحجاج يحلون ضيوفاً عند إشراف وأعيان جدة، ثم يستأجرون وسيلة نقل، الجمال والحمير تنقلهم إلى مكة⁽⁹¹⁾. وكانت أجرة النقل تزيد وتنقص كل أسبوع حسب العرض والطلب⁽⁹²⁾، فبلغت أجرة الجمل من جدة إلى مكة المكرمة نصف جنيه، وأجرة الحمار 100 قرش عثماني⁽⁹³⁾، وكان الحجاج يقطعون الطريق ركوباً على الجمال في يومين وبييتون في بحره⁽⁹⁴⁾.

وكانت الطريق تتعرض لقطاع الطرق من الأعراب الذين يعتقدون على الحجاج، ولذلك بنت الدولة العثمانية على طول الطريق أربعة عشر مركزاً آمناً⁽⁹⁵⁾، ومع ذلك تشكلت عصابات من البدو تنهب وتسلب رغم وجود هذه المراكز⁽⁹⁶⁾، وفي هذا العام لم يسجل أي اعتداء على الحجاج في هذه الطريق حسب التقرير الرسمي للحكومة المصرية بسبب انتشار مراكز الشرطة وبسبب التفاهم بين الحسين وهؤلاء الأعراب القاطنين حول الطريق، كما أنشئت محطات لمياه الشرب على مسافة كل أربعة أميال، ومحطات للبريد والبرق⁽⁹⁷⁾، وتم إرسال أموال من الحكومة البريطانية للحسين لتوزيعها على القبائل للحفاظ على أمن الحجاج⁽⁹⁸⁾.

الحالة الأمنية:-

كان حج عام 1334هـ / 1916م محاولة لاختبار قدرة حكومة الحجاز الجديدة على إنجاح هذا الموسم، ولذلك حرص الملك حسين بن علي على بذل كل الجهود من أجل إنجاحه من الناحية الأمنية ليبين للعالم العربي والإسلامي بأنه هو الشخص القادر على بسط الأمن والأمان لضيوف الرحمن.

ومنذ صدور العدد الأول لجريدة (القبلة) أكدت بأن الحكومة العربية أنشئت المخافر بين جدة ومكة المكرمة فأصبح الأمن مستتباً⁽⁹⁹⁾، ويلاحظ ذلك من خلال الجريدة التي تتغنى بهذه الميزة وبخاصة في الصفحة الافتتاحية، التي تعد أهم صفحة في الجريدة من خلال بعض الكتاب القوميين، فهذا محب الدين بن الخطيب⁽¹⁰⁰⁾ يعبر عن هذه الميزة فيقول: "إن حجاج بيت الله الحرام في هذا العام عادوا إلى أوطانهم معجبين بما رأوا رأي العين من الأمن العام في الحواضر والبوادي التي مروا بها مدة أدانهم لفريضة الحج، وقد أفاضت صحف الأقطار الإسلامية، على اختلاف نزعتها ولغاتها، في صدى الأحوال السائدة في الحجاز، والإعجاب بأمنه الشامل، ونظامه الكامل، ولم يكن تدوين هذه الحقائق قاصراً على الصحف، بل إنه سجل في التقارير الرسمية"⁽¹⁰¹⁾، وكتب فؤاد الخطيب⁽¹⁰²⁾ مقالة في هذا السياق بين فيها جهد الحكومة في الحفاظ على الأمن فقال: "كان هذا الحج المبرور والحمد لله غرة في جبين الأزمان، وأية في الصفاء

والاطمئنان، حتى أصبح بعض الحجاج يتركون ثيابهم وحمولتهم في قارعة الطريق، ويمضون لشؤونهم غير خائفين، ولا مذعورين، ثقة منهم بيقظة الحكومة الهاشمية⁽¹⁰³⁾.

كما نقلت (القبلة) مقالاً في جريدة الأهرام المصرية حول صدى الحج لهذا العام أوضحت فيه أهمية عناية الحكومة الحجازية بالحجاج، وما لمسه الحجاج من أسباب الراحة والأمن والصحة، وعلى حد قولها "لم يضع عقلال بغير ولم يتشاجر شخصان ولم يرتفع صوت حمّال أو جمّال"⁽¹⁰⁴⁾. وهذا ما أكدّه الشيخ محمد رشيد رضا⁽¹⁰⁵⁾ في رسالة إلى الملك حسين في 1335/1/19هـ/1916م من حرص حكومته العربية على راحة الحجاج وتوفير الأمن وعدم وقوع أي اعتداء على أي حاج من الأعراب⁽¹⁰⁶⁾.

ونشرت (القبلة) مقالاً لجريدة الأخبار المصرية شكر فيها صاحب المقال حكومة الحجاز على ما لقي المحمل والحجاج المصريين من الاعتناء براحة الحجاج في هذا العام⁽¹⁰⁷⁾، كما نشرت مقالاً لجريدة المقطم بإمضاء (عربي) بين فيه أن الحجاج المصريين قد أدّوا فريضة الحج لهذا العام بأمن وسلام وعادوا إلى الديار المصرية شاكرًا حكومة الحجاز على حسن النظام والعناية بشؤون الحجاج⁽¹⁰⁸⁾. ونشرت الحكومة المصرية تقريراً رسمياً نشرته في جريدة الأهرام جاء فيه بأنّ أداء المناسك والفرائض في مكة المكرمة قد تم بكل أمان ونظام وبدون حوادث ويعود ذلك إلى قوة الشرطة⁽¹⁰⁹⁾، وحتى العلماء المصريين الذين أوفدهم سلطان مصر للحج عن والدته لم يسجلوا أية شكوى في هذا الحج⁽¹¹⁰⁾.

كما نشرت (القبلة) مقالاً لأحد الحجاج الجزائريين الحاج ابن زيد قدم فيه شكر الحجاج المغاربة لحكومة فرنسا، على نقلها الحجاج على نفقتها الخاصة وشكر حكومة الحجاز على ما لقي الحجاج المغاربة من الأمن والأمان والراحة " وجدنا الطريق آمناً، وكل إخواننا الحجاج في راحة وانسراح بال لما كان يجدونه على الطريق من عناية الشرطة العربية في كل مركز، ولما وصلنا إلى مكة وجدنا من عناية أهالي الحجاز حاضرة وبادية أضعاف ما وجدناه من العناية والاهتمام في الطريق، ولم يكن ذلك خاصاً بنا بل وجدناهم يكرمون كافة حجاج بيت الله"⁽¹¹¹⁾. فكان الانطباع العام لدى حجاج المغرب أنهم مسرورون من الإجراءات التي اتخذتها حكومة الحسين، ومناصرون لحركته ضد الاتحاديين وكان هذا ما تسعى إليه الحكومة الفرنسية⁽¹¹²⁾.

ولم تكتف الجريدة بهذه الأخبار عن المدح للحكومة الحجازية بل سجلت بعض الحوادث القليلة التي رصدت حالات تزيف للعملة حيث عرضت على الشرطة في 13 ذي الحجة 1334هـ/1916/11/13م ريالاً مجيداً مزيفاً فقام رجال الشرطة في البحث عن أمثاله في الأسواق فعثروا على خمسة ريالات مزيفة، وبعد البحث والتقصي للشرطة تم القبض على عبد الرحمن سناري- من أهل الحجاز- يعمل في الصياغة فوجدوا عنده آلة للتزيف، ثم قبضوا على

شخص آخر-أحمد جاه شاه- يعمل في محلة السليمانية ووجدوا عنده آلة لضرب النقود، والقي القبض على أحمد بدر وتم توقيفهم ومعاقبتهم⁽¹¹³⁾، كما تم القبض على شخص في خان أبي الفرج اسمه حسن أبو زيد وعنده آلة لتزييف أرباع المجيدي، وقبض على بعض الجاويين المقيمين في مكة وهم يزيفون الروبيات الهندية وتمت معاقبتهم⁽¹¹⁴⁾.

ومن الحوادث التي نشرتها الجريدة تقدم الحاج محمد بن جاد الله من حجاج المغرب يشكوى إلى الشرطة فقد كيساً فيه (135) قرشاً في منطقة المسعى عند مكان سقاية الحجاج وأوصلهم إلى شخص أخذ الكيس وهو إسماعيل أحمد التكروني من السودان وتم إعادته إلى صاحبه، واستطاعت الشرطة إعادة ورقة بنك مصرية بقيمة مائة قرش فقدها بعض الحجاج عند أحد الصرافين وبعد التدقيق تبين أن شخصاً من الهند قد أخذها وتمت إعادتها إلى صاحبها⁽¹¹⁵⁾. كما سجلت حوادث بالتلاعب في قيمة صرف العملة من قبل الصرافين وتمت معاقبتهم⁽¹¹⁶⁾، هذه هي الحوادث التي سجلتها جريدة (القبلة) خلال هذا العام في أسواق مكة المكرمة.

وفي موسم الحج تصبح كل شوارع مكة المكرمة أسواقاً، وأكبر هذه الأسواق هي التي تقع في شارع المسعى إلى جانب الصفا والمروة، ويسمى السوق المتفرع من المسعى سوق (سويقه)⁽¹¹⁷⁾، وهذه الشوارع لا تتميز باستقامتها ولا بدقة التخطيط، وتتحول جميع الشوارع إلى بازار، وخاصة حول الحرم⁽¹¹⁸⁾.

وصف مشاعر الحج :

يبدأ الاحتفال بموسم الحج من كل عام بغسيل الكعبة المشرفة وفي هذا الموسم تم الاحتفال بغسيل الكعبة يوم الجمعة 2 ذي الحجة 1334هـ بحضور الشريف الحسين والوفد المغربي وختم الاحتفال الشيخ صالح الشيبيني⁽¹¹⁹⁾. الذي كان يحمل مفاتيح الكعبة المشرفة⁽¹²⁰⁾. تبدأ أركان الحج يوم عرفة، وقد صادف في هذا الموسم يوم الجمعة 9 ذي الحجة، وكانت من أبهج الأيام في مكة المكرمة بعد انقطاع الحجاج القادمين من الخارج لمدة عامين، وفي هذا اليوم كانت كل شوارع مكة غاصة بالهوادج ينسلون إلى المعلى شمالاً فطريق منى شرقاً قاصدين جبل عرفة، حيث يضرب الحجاج خيامهم في سفح جبل عرفة⁽¹²¹⁾.

وفي هذا العام حج الملك حسين، فبعد وقت العصر سار موكب الملك مع المحمل المصري وخلفهم الحرس من الضباط والجنود تتقدمهم مدفعيه برئاسة الأمير عبد الله بن الحسين، وكانت الموسيقى العسكرية تعزف أمامهم، وكان سير المحمل من مكة إلى عرفات يستغرق مدة ست ساعات⁽¹²²⁾، وكان ترتيب الخيام في عرفات بحيث تكون خيام الملك تقام في الجهة الشمالية من عرفة، وعلى يمينه خيام الأمير عبد الله بن الحسين، الذي أدى مناسك الحج مع والده وعن يساره

خيام الوفد المغربي، وخلف هذه الخيام أقيمت خيام رجال القصر والأعيان والوجهاء وإلى الجهة اليسرى من عرفة كانت مضارب المحمل المصري وإدارة الصحة، وأمام جبل عرفة خيام الحجاج من الأجناس المختلفة⁽¹²³⁾، وكانت الخيام بأسعار معقولة وكل خيمة تضم من عشرة إلى اثني عشر شخصاً⁽¹²⁴⁾.

ووزع الملك حسين يوم عرفة سبعة آلاف رغيف على الفقراء عدا العطايا المالية⁽¹²⁵⁾، وأقيمت الأسواق المعتادة في كل موسم حج لبيع المأكولات والفواكه وسائر لوازم الحجاج في اتجاه مسجد الصخرات أو منى أو مزدلفة وعرفات وكانت بأسعار مقبولة لأنها كانت مراقبة من قبل بلدية مكة المكرمة⁽¹²⁶⁾. وبعد إقامة صلاة العصر صعد خطيب عرفة على ناقته إلى جبل عرفة وأخذ يعلم الحجاج تعاليم دينهم، وبعدها صعد موكب الملك والأعيان والمحمل المصري حتى بلغوا جبل عرفة، ثم خطب خطيب عرفة، وبعد أن فرغ الخطيب نزل مع المحمل على أصوات طلقات المدفع وعزف الموسيقى العسكرية وأصوات الأدعية⁽¹²⁷⁾، وبعد الغروب أخذ الحجاج بالإفاضة من عرفات إلى مزدلفة فوصلوا إليها بعد ساعتين فأقاموا فيها ليلتهم إلى الصباح حتى شروق شمس العيد الأكبر، ولما وصل الحجاج إلى منى أخذوا يتجهون لإلقاء جمرة العقبة الأولى ويشرعون في ذبح الهدي، وكانت اللحوم التي لم تؤكل تظمر فوراً بالترايب بأمر من إدارة الصحة، وبعدها يحلقون أو يقصرون ثم يتحللون من إحرامهم⁽¹²⁸⁾. ثم نزل الملك ومن معه والحجاج إلى مكة المكرمة للطواف حول الكعبة حيث لبست الكعبة المشرفة كسوتها السنوية الواردة من مصر بحضور الملك حسين⁽¹²⁹⁾. بعد ذلك عاد الحجاج في المساء إلى منى لإكمال رمي الجمرات في اليومين التاليين⁽¹³⁰⁾، وحسب التقارير الرسمية لم تحدث في هذا العام إصابات بالأمراض المعدية⁽¹³¹⁾، فكان الحج خالياً من الأوبئة والأمراض المعدية لأنه لم يظهر أمراض وبائية لا قبل الحج ولا بعده⁽¹³²⁾، ويرجع السبب في ذلك لقلّة أعداد الحجاج مما سهل على الحكومة مراعاة الشروط الصحية بسهولة⁽¹³³⁾، إضافة إلى الإجراءات التي اتخذتها الحكومة الحجازية، مع العلم أن وباء الكوليرا قد انتشر في كل من سوريا وتركيا⁽¹³⁴⁾ لكن سكان هذه الأماكن لم يحجوا هذا العام لأنهم كانوا تحت سيطرة الدولة العثمانية التي أوقفت الحج بعد دخولها الحرب العالمية الأولى.

بعد الانتهاء من مناسك الحج استقبل الملك في منى جماهير الأعيان والوجهاء واستأذن الشيخ محمد رشيد رضا وألقى خطبة أمام الملك أشار فيها لما تحقق من الانجازات على يد الملك حسين⁽¹³⁵⁾.

كان موسم الحج يدوم عدة أيام، وبعد ذلك يبدأ الحجاج بالعودة إلى جدة من أجل السفر خلال شهر ذي الحجة، وفي شهر محرم بداية السنة الهجرية، يلاحظ انخفاضاً تدريجياً للحجاج، ففي كل أسبوع يرسل المطوفون أعداد من الحجاج إلى ميناء جدة لترحيلهم إلى بلادهم وبعد

الانتهاء من موسم الحج يبدأ أهل مكة بالعودة إلى بيوتهم وخاصة الذين اشتغلوا بأعمال الحج حيث يعودون إلى حياتهم الاعتيادية وتلتئم شمل الأسر ويبدأ موسم الراحة لأهل مكة المكرمة بعد أن حصلوا على الفوائد الاقتصادية من الحج⁽¹³⁶⁾.

الخاتمة:

حاول هذا البحث تسليط الضوء على موسم الحج لعام 1334هـ / 1916م وقد توصل إلى النتائج الآتية :

- جاء حج هذا العام بعد توقف وفود الحج من العالم الإسلامي من القدوم للأماكن المقدسة في الحجاز إثر دخول الدولة العثمانية الحرب العالمية الأولى، مما انعكس أثره سلباً على سكان الأماكن المقدسة.

- بعد قيام الثورة العربية في الحجاز انفصل الحسين بن علي عن الدولة العثمانية وأعلن عن قيام الحكومة العربية، ولذلك سعت الحكومة البريطانية من أجل دعم حليفها من خلال إنجاح حج هذا العام باعتباره نجاحاً لها ضد الدولة العثمانية ، ولكسب ود المسلمين في العالم الإسلامي.

- سعت الحكومة البريطانية من خلال إرسال المحمل المصري ومخصصات الحجاز عن طريق الحكومة المصرية، وشجعت الحكومة المصرية والهند من أجل تسهيل نقل الحج على ظهر السفن البريطانية،

- استغلت فرنسا موسم الحج لهذا العام لخدمة مصالحها وأرسلت سفناً فرنسية لنقل حجاج المغرب العربي على حسابها لكسب ود المسلمين في مستعمراتها.

- قام الحسين بن علي بجهد لإنجاح موسم الحج رغم قلة الإمكانيات منها الإجراءات التي اتخذتها حكومته من أجل أمن وسلامة الحج على الطرق ، وتوفير وسائل النقل ، والمواد الغذائية ، والأمور الصحية ، وكان يهدف من ذلك تسويق ثورته للعرب والمسلمين ضد الاتحاديين.

- على الرغم من قلة عدد الحج في هذا الموسم مقارنة مع السنوات السابقة عدّ الحج ناجحاً، لتوفر الأمن، والأسعار المناسبة، وعدم تسجيل أمراض وبائية .

"The Role of the British and Hijazi Governments in the management of Hajj affairs 1334 AH/1916AD"

Jaber Muhammed Alkhateeb, *Faculty of Arts, Dept. of Hisotry, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Abstract

The present paper sheds light on the role of the British and Hijaz Governments in running the hajj affairs in 1916. After the suspension of the Hajj season during the first world war the Ottoman empire joined the war . During this critical period, Sharif Hussain announced independence and established an Arab government on 10 June 1916. Thus, the Hijazi and the British governments facilitated Hajj regulation for this year. Though the number of pilgrims coming from Morocco, Egypt, and India by sea and by land was very few , Haj season has been considered successful and pilgrims performed Haj rituals fully and returned home safely.

قدم البحث للنشر في 2014/9/24 وقبل في 2015/2/22

هوامش البحث:

- (1) Cmd (5957), Miscellaneous No.3 Correspondence Between Sir Henry McMahon, His Majesty's High Commissioner at Cairo and Sherif Hussein of Mecca, July 1915-March 1916, published by His Majesty's Stationery Office, London,1939 ,3-13, Records of The Hijaz 1798-1925,Edited by A.L.p Burdett, Archive Editions,1996, vol 7,p210-231.
جورج انطونيوس ،يقظة العرب ،ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس ، دار العلم للملايين، بيروت ،ط6، 1980 م، ص 546-558.
- (2) Bullard.Sir Reader,The Camels must go,London,1961,p137 ، الاتوقراطية :شكل من أشكال الحكم تكون السلطة مركزة بيد شخص واحد للمزيد انظر،
ar.wikipedia.org/wiki/
- (3) القبلة ،3 محرم 1335هـ/1916/10/30 م ، 4 صفر 1335هـ/1916/11/30 م
Teitelbaum, Joshua,The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia, Hurst and Company, London, p 102.

- (4) الشركة الخديوية: هذه الشركة كانت مملوكة للحكومة المصرية وكانت تمتلك 11 باخرة، ثم اشترتها الشركة البريطانية (khedivial Mail Steamship Graving Dock)، وأصبحت ترفع العلم البريطاني، انظر: يغييم ريزفان، الحج قبل مئة عام الرحلة السرية للضابط الروسي عبد العزيز دولتشين إلى مكة المكرمة، دار التقريب، بيروت، ط1993، 1م، ص202؛ وكانت هذه الشركة تقوم بنقل البضائع والركاب، انظر: محمد سالم الطراونة، قضاء يافا في العهد العثماني، وزارة الثقافة، عمان، 2000م، ص، 371؛ والمنصورة نسبة إلى مدينة المنصورة التي تقع في محافظة الدقهلية في شمال مصر، انظر: ar.wikipedia.org/wiki/Ochsenwald,William, The Hijaz Railroad, University press of Virginia, 1980, p102
- (5) الأهرام، العدد 11794، 1916/7/22م، ص4؛
- (6) الأهرام، العدد 11135، 5 ذي الحجة 1332هـ/ 25 أيلول 1914م، ص 5.
- (7) نواب، عواطف بنت محمد، ملامح من الحياة الاجتماعية في مكة المكرمة خلال القرن العاشر الهجري، مجلة الدارة، العدد الثالث، رجب 1426هـ، ألسنه الحادية والثلاثون، ص393.
- (8) المومني، نضال، علاقة مصر بالحجاز على عهد الشريف حسين وموقفها من ثورته وصراعه مع عبد العزيز آل سعود 1908-1925م، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس 2003م، ص 232.
- (9) المحمل: أعواد من الخشب على شكل الهودج شكله مربع وزو سقف يأخذ في الارتفاع إلى الجوانب فيه قائم ينتهي بهلال، وداخله تحمل كسوة الكعبة المشرفة وعادة تكون من الحرير، ويوضع أثناء السفر على ظهر الجمال، وكان يصحب المحمل مخصصات الحرمين انظر: رفعت باشا، إبراهيم، مرآة الحرمين أو الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية، ج2، (د.ن)، 1903م، ص 304، 329-353.
- (10) الأهرام، العدد 11135، 5 ذي القعدة 1332هـ/ 10/25 1914 م، ص 5.
- (11) كسوة الكعبة: كانت غالباً من الحرير حيث تحتاج إلى 660 أقة حرير ويبلغ ثمنها 1122 جنيه مصري عدا أجرة العمال والصباغة والخيوط من الذهب وبلغت التكاليف عام 1914م حوالي 4995 جنيه وفي عام 1916م حوالي 6138 جنيه حول ذلك انظر: رفعت، المصدر السابق، ج2، ص 329، 361.

- (12) مذكرة من وزارة الخارجية إلى وزارة البحرية لندن في 1915/9/27م، انظر: صفوة، نجدة فتحي، الجزيرة العربية في الوثائق البريطانية (نجد والحجاز) م1، دار الساقى، بيروت، 1996م ، ص 540 .
- (13) برقية من كلايتن القاهرة إلى الحاكم العام في الخرطوم 1915/5/29م، صفوة ،المرجع السابق، م1، ص 487.
- (14) من مكماهون إلى وزارة الخارجية، صفوة، م1، ص 540.
- (15) تقرير عن المهمة الثانية للرسول إلى الشريف حسين، صفوة، المرجع السابق، م1، ص578.
- (16) الأهرام، العدد 11432، 9 رمضان 1333هـ/ 1915/7/21م، ص 5.
- (17) برقية من المندوب السامي في القاهرة إلى وزارة الخارجية 1915/10/20م، صفوة، المرجع السابق، م1، ص 562.
- (18) صفوة، المرجع نفسه، م 1، ص 181-182 .
- (19) برقية من حكومة الهند إلى مركز كيرو وزير الهند في 1914/11/2م، المرجع نفسه، م1، ص460.
- (20) السير مارك سايكس : 1879-1919م سياسي ودبلوماسي بريطاني، درس اللغات الشرقية في جامعة كمبردج وقام برحلات في الدولة العثمانية، وعين قنصلا في اسطنبول، وخلال الحرب عين في وزارة الخارجية، وارتبط أسمة باتفاقية سايكس - بيكو 1916م، صفوة، المرجع السابق، م1، ص 103.
- (21) تقرير من سايكس حول مشكلة الشرق الأدنى 1916/6/20م، صفوة، م2 ص272-275.
- (22) Records of the Hashimite Dynasties A Twentieth Century Documentary History ,Edited by Alan de Rush, Archive Editions,1995,vol 5, p487
- (23) برقية من مكماهون الى الشريف حسين 1916/6/24م، صفوة، م2، ص 270
Baker,Randall, King Husain and the Kingdom of Hejaz .The Oleander Press, London. P 92.
- (24) Records of the Hashimite Dynasties,vol 5, p 471.
- (25) صفوة، م 2، ص 271؛ Records of the Hashimite Dynasties , vol 5, p 490
- (26) .Records of the Hashimite Dynasties p488
- (27) الأهرام، العدد 11794، 22 رمضان 1334هـ/1916/7/22م، ص 4.

- (28) الأهرام، العدد 11798، 26 رمضان 1334هـ / 1916/7/26م، ص 4.
- (29) الأهرام، العدد 11801، 29 رمضان 1334هـ / 1916/7/29م، ص 4.
- (30) هو غارث ، ديفد جورج (1862- 1927) خبير أثار ورحالة تخرج من جامعة اوكسفورد، وخلال الحرب العالمية الأولى أرسل للقاهرة وعين مديرا للمكتب العربي ومنح رتبة ضابط في البحرية البريطانية، صفوة، المرجع السابق، م 2، ص 94.
- (31) كتاب من هو غارث مدير المكتب العربي في القاهرة الى الكابتن هال في السودان 1916/7/12م ، صفوة، المرجع نفسه، م 2، ص 337 338.
- (32) Records of the Hashimite Dynasties p 473
- (33) المومني، المرجع السابق ، ص 237 .
- (34) القبلة 15 شوال 1334هـ / 1916/10/15م، ص 3 .
- (35) القبلة 1 ذي الحجة 1334هـ / 1916/9/29م، ص 4 .
- (36) الأهرام العدد، 11832، 1 ذي القعدة 1334هـ / 1916/8/30م، ص 4 .
- (37) Baker, King Husain and the Kingdom of Hejaz , P 1-2 .
- (38) Teitelbaum , OP.Cit , p 75.
- (39) جوارنه، احمد وجبرالخطيب، النهضة العربية: دراسة في القومية العربية من خلال جريدة القبلة 1916-1924م، مجلة اتحاد الجامعات العربية للأدب، المجلد التاسع، العدد الأول ب، 2021م، ص 336-344 .
- (40) محجر قمران : نسبة إلى جزيرة قمران اليمنية بني المحجر زمن العثمانيين لاستقبال الحجاج القادمين من جنوب شرق آسيا عام 1882 م واستمر حتى عام 1950م، للمزيد انظر: الموقع www.algomhoriah.net/newsweekprint.php
- (41) القبلة، 22 شوال 1334هـ / 1916/8/22م، ص 3.
- (42) القبلة، 22 شوال 1334هـ ، 1916/8/22م، ص 3.
- (43) القبلة، 25 شوال 1334هـ / 1916/8/25م، ص 3.
- (44) الريال المجيدي: عملة عثمانية من الفضة أمر السلطان عبد المجيد بضربها عام 1844م وكانت قيمة الريال المجيدي 800 بارة أي 20 قرش للمزيد انظر: هند غسان أبو الشعر، اريد وجوارها ناحية بني عبيد 1850-1928م، وزارة الثقافة، عمان، 2009 م، ص 442.

- (45) القرش: عملة من النحاس ووحدة القرش أربعة أقسام متساوية، وكل قسم منها ربعاً أو عشر بارات، انظر: أبو الشعر، المرجع نفسه، ص 443.
- (46) القبلة، 21 ذي القعدة 1334 هـ/1916/9/19م.
- (47) دار الكتب المكية: كانت موجودة زمن الدولة العثمانية للمزيد انظر، سهيل صابان، نصوص عثمانية عن الأوضاع الثقافية في الحجاز، مكتبة الملك عبد العزيز ، الرياض، 2001م، ص31-37، و كانت ملاصقة لباب دربية في الحرم الشريف، إذ كانت تحوي أكثر من خمسة آلاف مجلد بعضها من الكتب النادرة التي أهديت إليها زمن الدولة العثمانية للمزيد انظر: القبلة، العدد 18، الاثنين 19 ذي الحجة 1334 هـ/1916/10/17م، ص2.
- (48) دار خديجة: وهو بيت صغير مائل للطول، وفي وسطه حجر اسود، ويعتبر من المزارات للحجاج، انظر: سعد، إبراهيم احمد، الحجاز في نظر الأندلسيين والمغاربة في العصور الوسطى، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2004 م، ص 92.
- (49) بلغ عدد الحجاج عام 1893م حوالي 86489 حاج، وفي عام 1898م حوالي 100000 حاج، انظر: ريزفان ، يغييم، الحج قبل مئة سنة الرحلة السرية للضابط الروسي عبد العزيز دولتشين إلى مكة المكرمة 1898-1899م، دار التقريب، بيروت، 1993م، ص26، وبلغ عدد الحجاج عام 1911م 117000، وعام 1912م 300000، وعام 1913م، 69924 عن طريق البحر، وعام 1914م، 56855، وعام 1915 لا يوجد من خارج الحجاز، انظر: Teitelbaum ,op. cit, p200
- (50) عبد الهادي التازي، الرحلة المكية للقاضي أحمد سكيرج، بحوث ندوة الرحلات إلى شبه الجزيرة العربية، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1424هـ، ص 240.
- (51) Records of the hajj A Documentary History of the Pilgrimage to Mecca 1798-1925, Edited by A.I.p. Burdett, Archive Editions, 1993, vol 7 ,p58
- (52) Records of The Hijaz, vol,7, p 490
- (53) Records of the hajj ,p58؛ Records of The Hijaz, vol,7, p 490
- (54) الأهرام، العدد 1، 11832، ذي القعدة 1334 هـ/1916/8، ص 4.
- (55) القبلة، 15 شوال 1334 هـ/1916/10/15م، ص 3 .
- (56) القبلة، 18 شوال 1334 هـ/1916/10/18م، ص 3.
- (57) الأهرام العدد 11832، 1916/8/30، ص4

- (58) القبلة، 1 ذي الحجة 1334هـ/1916/9/29م، ص 4.
- (59) Records of the hajj ,p 58
- (60) المنار، م19، ص 562.
- (61) المنار، م19، ص 565.
- (62) المنار، م19، ص 565.
- (63) القبلة، 5 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/3م، ص 3.
- (64) رفعت ، المصدر السابق، ج2، ص206.
- (65) القبلة، 17 ذي القعدة 1334هـ/1916/9/15م، ص 3 .
- (66) القبلة، 22 شوال 1334هـ/1916/8/22م، ص 3 .
- (67) القبلة، 24 ذي القعدة 1334هـ/1916/9/22م.
- (68) القبلة، 5 ذي الحجة، 1334هـ/1916/10/3م، ص 4.
- (69) الحامد، نوره بنت معجب، العلاقات الحضارية بين تونس والحجاز 1840-1908م، دار الملك عبد العزيز، 2005م، ص 183.
- (70) السرياني رحلة الحج البرية من أقطار غربي أفريقيا ووسطها إلى مكة المكرمة، مجلة الدارة، العددان 1-2 محرم، ربيع الثاني 1421هـ، السنة السادسة والعشرون، ص 207.
- (71) التازي، المرجع السابق، ص221؛ الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ/1916/12/6م، ص 5.
- (72) القبلة، 28 ذي القعدة، 1334هـ/1916/9/26م، ص 2 .
- (73) القبلة، 5 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/3م، ص 4.
- (74) التازي، المرجع السابق، ص 235.
- (75) Records of the hajj, vol 7, p 58
- (76) هورخرونيه، سنوك، صفحات من تاريخ مكة المكرمة، ترجمة على عوده الشيوخ، وحمد السرياني، مركز تاريخ مكة المكرمة، مكة المكرمة، 2001، ص 93.
- (77) المومني، المرجع السابق، ص 230-231.
- (78) صفوة، المرجع السابق، م1، ص 540-544 ؛ المنار، م19، ص 563 .
- (79) Records of the hajj, vol 7 ,p51., Records of the Hashimite Dynasties p475

- (80) الأهرام ، العدد 11832 ، 1916/8/30 ، ص 4 ؛ Baker, Op. Cit, P92
- (81) الأهرام، العدد 11929 ، 5 صفر 1335هـ/1916/12/6م، ص 5؛ القبله 14 ذي القعدة 1334 هـ، ص 3.
- Records of The Hijaz, vol 7,p489,TheArab Bulletin,Bulletin of the Arab Bureau in Cairo,1916-1919,by Robin Bidwell,Archive Editions,1989,vol 1, p 398
- (82) كان من بينهم الشيخ محمد الخضري وكيل مدرسة القضاة الشرعي، والشيخ عبد الرحمن الخضري شيخ معهد دمياط، والشيخ أحمد نصر وغيرهم ،وقد صرف لهم مقدار 650 جنيها غير الأجور والخيام والتنقل، وصرف لكل واحد منهم ثلاثين جنيها، القبله، 1 ذي الحجة 1334هـ/1916/9/29م.
- (83) الأهرام، العدد 11835 ، 4 ذي الحجة 1334هـ/1916/9/2م، ص 4، القبله، 1 ذي الحجة 1334هـ/1916/9/29م، ص 3.
- (84) Records of the hajj,vol 7 , p 57 ؛ Records of The Hijaz , , vol 7,489. Arab Bulletin,op.cit, p 347.
- (85) كانت السفن ترسى على بعد شاسع من ميناء جدة بسبب رقة الماء وكثرة الصخور، وكانت تنقل البضائع والحجاج بزوارق صغيرة ذات الشراع أو المجاديف، وكان يطلق عليها في الحجاز السنايك، حول ذلك انظر: المنار، م19، ص566، يغم ريزفان، المصدر السابق، ص179.
- (86) أهم رجال الحكومة الذين حضروا لاستقبال المحمل: مدير صحة جدة الدكتور أمين معلوف، قائد حامية جدة عبد الروؤف عبد الهادي، رئيس كتاب الحجر الصحي رشيد باغفار، وحسين ملوخية مأمور نقل البريد ، سليمان قابل رئيس بلدية جدة، والشيخ حمزة جلال وكيل وكلاء المطوفين، مدير الشرطة مساعد اليافي، انظر المنار، م19، ص568.
- (87) القبله، 5 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/3م، ص 3.
- (88) Records of the hajj ,p 57
- (89) القبله، 19 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/17م، ص 2.
- (90) Ochsenwald,William, The Hijaz Railroad, University press of Virginia,1980, p 102
- (91) الأهرام، العدد 11929 ، 5 صفر 1335هـ/1916/12/6م، ص 5؛ القبله 8 ذي الحجة 1334هـ، ص 1.

- (92) القبلة 8 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/6م، ص 3.
- (93) المنار، م20، ص 108.
- (94) القبلة، 24 محرم 1335هـ/1916/11/20م، ص 3؛ ريزفان، المصدر السابق، ص 128.
- (95) المصدر نفسه، ص 85؛ Records of The Hijaz ,vol 7,p470
- (96) ريزفان، المصدر السابق، ص 125.
- (97) القبلة، 18 صفر 1335هـ/1916/11/14م، ص 3.
- (98) Records of the Hashimite Dynasties, vol 5, p470 .
- (99) القبلة، 15 شوال 1334هـ/1916/10/15م، ص 2 .
- (100) محب الدين بن الخطيب (1886-1979م) : ولد في دمشق ودرس في مكتب عنبر ثم درس في كلية الآداب في إسطنبول ولكنه لم يكمل دراسته، ثم انتقل إلى اليمن وهناك تبلورت لديه فكرة العمل الصحفي، ثم انتقل إلى القاهرة وكان من المؤسسين لحزب اللامركزية العثماني، وعندما أعلنت الثورة العربية الكبرى، توجه إلى الحجاز، وأصبح رئيس تحرير جريدة القبلة، للمزيد انظر: الريماوي، سهيلة، جانب من فعاليات محب الدين الخطيب، مجلة دراسات تاريخية، السنة العاشرة، العددان 34/23، أيلول كانون الأول، 1989، ص 23-82.
- (101) كانت الحكومة المصرية تصدر تقريراً عن أوضاع الحجاج المصريين كل موسم حج بعد عودة الحجاج .
- (102) فؤاد حسن يوسف الخطيب (1880-1957م): ولد في قرية شحيم في جبل لبنان عام 1880م، تلقى تعليمه في لبنان، وشارك في الحراك السياسي، وعمل في التدريس، ولما قامت الثورة العربية انضم إلى حركة الشريف الحسين للمزيد انظر: فؤاد الخطيب، ديوان الخطيب، جمعه رياض فؤاد الخطيب، دار المعارف، مصر، ط1، 1959م ص 8؛ Turki Mugheid, Sultan Abdulhamid 11 Spiegel der arabischen Dichtug ,Islam kundliche Untersuchungen Band 112, Klaus Schwarz . Berlin. 1987, p 92
- (103) القبلة، 8 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/6م، ص 1.
- (104) القبلة 13 المحرم 1335هـ/1916/11/9م، ص .
- (105) محمد رشيد بن علي رضا: (1865-1935م)، ولد في قرية القلمون من جبل لبنان، ودرس في مدارس طرابلس، حصل على إجازة من الشيخ حسين الجسر في تدريس العلوم

الشرعية والفقه، واللغة العربية، ثم انتقل إلى القاهرة، وهو من رواد حركة الإصلاح الإسلامي واحد تلاميذ الشيخ محمد عبده، أسس مجلة المنار في القاهرة للمزيد انظر: محمد الأرنؤوط، موقف رشيد من تيارات التحديث المعاصر، ضمن كتاب محمد رشيد رضا جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، تحرير رائد جميل عكاشة، جامعة آل البيت، 2007م، ص 154-157.

(106) رسالة من الشيخ محمد رشيد رضا إلى الشريف حسين في 1916/11/5م، سليمان موسى ، المراسلات التاريخية، م1، 1914-1918م، (د.ن)، عمان، 1973، ص 89.

(107) القبلة، 21 محرم 1335هـ/1916/11/17م، ص 2.

(108) القبلة، 24 محرم 1335هـ/1916/11/20م، ص 2 .

(109) الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ/1916/12/6م، ص5، القبلة، 18 صفر 1335هـ، ص 3 .

(110) Records of the hajj, p 57

(111) القبلة، 15 ذي الحجة، 1334هـ/1916/10/13م، ص 3 .

(112) Records of the hajj ,p36

(113) القبلة 19 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/17م، ص 2.

(114) القبلة، 8 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/6م، ص 1.

(115) القبلة، 19 ذي الحجة 1334هـ /1916/10/17م، ص 2 .

(116) القبلة، 19 ذي الحجة 1334هـ /1916/10/17م ، ص 2 .

(117) هورخرونييه، المصدر السابق، ص117 .

(118) ريزفان، يغييم، المصدر السابق، ص 144 .

(119) الشيخ محمد صالح الشيبني: هو كبير بني شيبية من حجة الكعبة ووراثي مفاتيحها في الجاهلية والإسلام وينتسب إلى شيبية بن عثمان بن أبي طلحة ويوم فتح مكة المكرمة أعطى الرسول صلى الله عليه وسلم المفاتيح إلى آل شيبية، للمزيد انظر : المنار، م20/ ص 153.

(120) القبلة 5 ذي الحجة 1334هـ/1916/10/3م، ص 3.

(121) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ/1916/10/13م ، ص3؛

Records of The Hijaz ,vol 7, p 478

- (122) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ، ص 3.
- (123) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ، ص 3.
- (124) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ؛ الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ / 1916/12/6م.
- (125) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ؛ الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ / 1916/12/6م.
- (126) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ؛ الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ / 1916/12/6م.
- (127) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ، ص 3.
- (128) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ؛ الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ / 1916/12/6م.
- (129) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ، ص 3.
- (130) القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ / 1916/10/13م ، ص 3.
- (131) الأهرام، العدد 11929، 5 صفر 1335هـ / 1916/12/6م، ص 5 ؛ القبلة، 15 ذي الحجة 1344هـ، ص 3.
- (132) المومني، نضال، مصر والأوضاع الصحية في الحجاز خلال موسم الحج خلال العهد العثماني 1900-1918م، مجلة دراسات تاريخية، العددان 101-102 آذار حذيران، 2008م، ص 233.
- (133) المنار، م 19، ص 469.
- (134) الأهرام، العدد 11835، 4 ذي القعدة 1334هـ / 1916/9/2م، ص 4.
- (135) محمد أمين العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية، المطبعة العصرية، بغداد، 1925م، ص 234 ؛ واستمر الخطباء في الحجاز خلال هذا العام بذكر اسم السلطان محمد رشاد على منابر المساجد انظر: المنار، م 19، 568، 46، p Records of the hajj، vol ؛ سليمان موسى، المراسلات التاريخية، ج 1، ص 89.
- (136) هورخرونييه، المصدر السابق، ص 384 .

من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني "دراسة تحليلية"

شومة محمد البلوي *

ملخص

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، ورضوان الله على صحابته الطيبين الطاهرين، وعلى أتباعه في الحق إلى يوم الدين.

ألفاظ القرآن الكريم هي مادة البحث، حيث يتناول البحث الألفاظ الأحادية التي وردت -لأول مرة- في التعبير القرآني بوصفها كلمات يميزها المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، وأهمية هذه المستويات في رسم المعنى وتوضيحه، مما يدل على التأنيق في اختيار هذه اللفظة دون غيرها في التعبير القرآني، مما يكفل للمعنى قوة التصوير، وحلاوة الجرس والإيقاع.

مقدمة:

الحمد لله الذي علم القرآن، خلق الإنسان، وعلمه البيان، وأصليّ وأسلم على أفصح الخلق لساناً وأبلغهم بياناً، وعلى آله وصحبه الطيبين، ومن تبع هداهم إلى يوم الدين، قال تعالى: (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ). [سورة الزمر، الآية: 28].

أما بعد:

فقد عني المسلمون منذ فجر الإسلام بدستورهم الخالد، وهو القرآن الكريم، فجعلوه نصب أعينهم، وتضافرت جهودهم المخلصة في دراسته والاستفادة منه.

«واتخذت عنايتهم الفائقة به أشكالاً مختلفة وألواناً متعددة ترجع إلى حفظه وأسلوبه، وإعرابه وإعجازه، ومجازه وكتابته ورسمه، وأسباب نزوله، وأقسامه، وأمثاله، وجدله ومحكمه ومتشابهه،

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* قسم اللغة العربية، جامعة تبوك، المملكة العربية السعودية

وقصصه وعظاته وعبره، وتفسيره واستنباط الأحكام منه، ودفع الشبهات عنه...⁽¹⁾، ومن مظاهر الاعتناء به معرفه إعجازه البلاغي، والسبب في ذلك الإعجاز بلاغة نظمته، وسلسلة ألفاظه، وإحكام أساليبه، واتساق إيجازه وإطنابه، وما فيه من حجة وبرهان، حتى قال قائلهم: (والله إن لقوله لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أَعْلَاه، ومغْدق أسْفَله، وإنه ليعلو ولا يعلو عليه، وإنه ليحطم ما تحته)⁽²⁾.

ولعل أقوى دلائل الإعجاز في القرآن الكريم هو ذلك التأثير الذي يبعثه في النفوس، فإنه لا يكاد يطرُق السمع حتى يخلص إلى القلب، وتجذ منه النفس لذة وحلاوة.

أول ما يلفت الانتباه هو أن القرآن الكريم قد خلا من التنافر في بنية كلماته، فأصواته كلها قامت على الالتفاف، هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد سجّلت كلمات القرآن الكريم قمة التناسق بين أصواتها والمعاني المرادة لها، وهذا هو الجديد في الصوت القرآني، أن يوظف الصوت المفرد داخل الكلمة لخدمة المعنى المقصود، فقد عنيَ (القرآن بالجرس والإيقاع عنايته بالمعنى، وهو لذلك يتخير الألفاظ تخييراً يقوم على أساس من تحقيق الموسيقى المتسقة مع جو الآية وجو السياق بل جو السورة كلها في كثير من الأحيان وبخاصة تلك السور القصار التي حَقِلَ بها العهد المكي... لتأكيدا أصول العقيدة، من الإيمان بالله وتوحيده و...) ⁽³⁾.

وقد أشار الدكتور إبراهيم أنيس إلى هذا النوع من الدلالة التي تستمد من طبيعة الأصوات والتي يُسميها علم اللغة الحديث (الدلالة الصوتية) أو (رمزية الألفاظ) كما سماها (جسبرسن)⁽⁴⁾؛ لأن لكل كلمة ذائقة سمعية - تكتسبها من استقلالها بحروف معينة- قد تختلف عما سواها من الكلمات التي تؤدي نفس المعنى، مما يجعل الكلمة المختارة مؤثرة أكثر من الأخرى - وإن اتحدت معها بالمعنى - بما تضيفه الدلالة الصوتية التي تتجلى بكلمات مختارة.⁽⁵⁾

(1) الدر النظيم في مباحث من علوم القرآن الكريم، د. توفيق إبراهيم أبو بكر: ص 4-5، كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، د. ت.

(2) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي: 26، دار الفكر العربي القاهرة، ط 8، 1416هـ-1995م.

(3) الجرس والإيقاع في تعبير القرآن، كاسد ياسر حسين: ص 335، مجلة آداب الرفادين، العدد التاسع، 1978م.

(4) دلالة الألفاظ، د. إبراهيم أنيس: ص 68-70، طبعة الإنجلو المصرية.

(5) الصورة الفنية في المثل القرآني، د. محمد الصغير: ص 238، طبعة دار الهادي للطباعة والنشر، 1991م.

أهمية البحث:

إن للمفردة القرآنية أهمية كبرى في البناء التعبيري، ودورًا عظيمًا في استجلاء سمات الإعجاز القرآني، فقد وقع اللفظ موقعًا من بلاغة الإعجاز وإعجاز البلاغة، واستعمل القرآن مفرداته استعمالًا أمثل، فهو الفيصل بين الأسلوب القرآني المعجز وبين كلام البشر في أرقى نماذجهِ وصورهِ.

فما لا شك في أن القرآن الكريم يتميز عن سائر الكتب السماوية بإعجازه البلاغي؛ وكانت بلاغته من الوسائل المهمة؛ لإبراز إعجازه، وكشف مكانته، والغوص في بحوره، وبيان درره الخفية التي يعجز البشر أن يأتوا بمثالها، والنص القرآني نصٌ غني بأفكاره، ومعانيه، وحكمه، ومواعظه التي اختفت وراء ألفاظه وتراكيبه.

وقد احتوى القرآن الكريم على أساليب وتعايير بلغت الذروة العليا من البلاغة والفصاحة والبيان في ألفاظه ومعانيه، في أهدافه ومقاصده، فألفاظه تدوب في معانيه، ومعانيه تدوب في النفس وخلجاتها، إنه السحر القرآني العظيم "سحر البيان".

فهذه الألفاظ (ينظر فيها تارة من حيث هي أبنية صوتية مادتها الحروف وصورتها الحركات والسكنات من غير نظر إلى دلالتها... وتارة من حيث هي أداة لتصوير المعاني ونقلها من نفس المتكلم إلى نفس المخاطب بها.... ولا شك أنها هي أعظم الناحيتين أثرًا في الإعجاز اللغوي الذي نحن بصدده؛ إذ أن اللغات تتفاضل من حيث هي بيان أكثر من تفاضلها من حيث هي أجراس وأنغام.⁽¹⁾

وفي بحثي تتبعت المفردات القرآنية الواردة في كتاب الله لأول مرة -صيغة ومادة- فوجدتها ما يقارب (357) كلمة⁽²⁾، فاقترنت في دراستي على بعضها، مما يدل دلالة واضحة على أن القرآن الكريم يتأنق في اختيار ألفاظه وكل كلمة توضع في مكانها كاللبنة في البناء، لا يصلح غيرها موضعها، ولو تقارب المعنى وتساوى معها في الطول والعرض؛ لأن لكل كلمة دلالة خاصة، وإيحاء خاصًا، وانسجامًا في التركيب، ولا يستطيع أحد أن يلزم بسائر الدلالات، ويوازن بين دلالة وأخرى، ويضع الكلمة المعبرة عن الموقف أصدق تعبير، والمصورة لخلجات النفوس وخطرات

(1) النبا العظيم، د. محمد عبد الله دراز: ص 106، طبعة دار القلم بيروت.

(2) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 2، 1411هـ -1991م.

الضمائر إلا العليم الخبير الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور⁽¹⁾، ولا عجب في ذلك، فكل مفردة قرآنية لها جرسها وإيقاعها الصوتي الخاص بها، الذي له أكبر الأثر في الدلالة على سياق المعنى، فقد "يستقل لفظ واحد في نسق تعبيرى يرسم صورة شاخصة يزيد من قيمتها أن لفظاً مفرداً هو الذي يرسم الصورة بجرسه الذي يلقيه في الأذن تارة، وبظله الذي يضيفه على الخيال تارة، أو بجرسه وبظله معاً"⁽²⁾، ومن هنا كان البحث بعنوان: (من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني-دراسة تحليلية)، حيث سيتناول البحث بعض المفردات القرآنية الواردة لأول مرة في كتاب الله -تعالى- ولم تتكرر في سياق آخر، وستكون الدراسة من خلال:-

- دراسة المفردة القرآنية من حيث بنيتها الصرفية، ودلالاتها الصوتية جرساً وإيقاعاً.
- ثم أثر ذلك في سياق النص القرآني ظلالاً وإيحاء، وذلك بتقسيم البحث إلى خمسة مباحث هي:
- المبحث الأول: البدائل الدلالية.
- المبحث الثاني: ملائمة الألفاظ لمعانيها.
- المبحث الثالث: اختيار اللفظ لتناغم بنيته الصرفية.
- المبحث الرابع: دقة التصوير بالحركة
- المبحث الخامس: الفاصلة بين التناسق الصوتي ورعاية المعنى.

إن أهمية هذه الدراسة أنها تتجه إلى تلمس الدلالة في عناصر اللغة: الصوتية والصرفية في الخطاب القرآني؛ لإظهار فرائد المباني، وفوائد المعاني الكامنة في هذا الكتاب المعجز التنزيل الذي جاءت جل عناصره متأخية متعاققة فيه، يأخذ بعضها بيد بعض من الجرس والإيقاع إلى الظلال والإيحاء دقة وإيجازاً وروعة بيان معجز. وقديماً توصل ابن جني إلى وجود علاقة بين الأصوات والمعاني، حيث تناول هذا في كتابه (الخصائص) تحت عنوان: (مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها)، ثم قال تحتها: (وهذا باب عظيم واسع؛ وذلك أنهم كثيراً ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبرة عنها، فيعدلونها بها، ويحتذونها عليها وذلك أكثر مما نقدره، وأضعاف ما نستشعره من ذلك قولهم: (خَضِم - وقَضِم، فالخَضِم لأكل الرطب) والقَضِم للصلب

(1) فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، د. فتحي أحمد عامر: 134، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1991م.

(2) السابق: 133.

اليابس، فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها مع اليابس، حذوًا لمسموع الأصوات على محسوس الأحداث⁽¹⁾.

فكلام ابن جني يدل على فكر نير، فهو يشير إلى أن العلاقة بين الأصوات والمعاني من الثراء اللغوي المميز، فاختيار المفردة واستعمالها في القرآن الكريم جاء نتيجة للتمحيص والانتقاء الفذ، ولذلك لا نخشى فيها تنافرًا ولا شذوذًا، وإنما نجد جمال التناسب والتوافق فيها ساحرًا بديعًا متناغمًا مع أجواء النظم القرآني وسياقه، (ألفاظ القرآن الكريم تختلف ولا تراها إلا متفقة وتفترق ولا تراها إلا مجتمعة، وتذهب في طبقات البيان، وتنتقل في منازل البلاغة، وأنت لا تعرف منها إلا روحًا تداخلك بالطرب، وتشرب قلبك الروعة، وتنتزع من نفسك حسن الاختلاف الذي طالما تدبّرت به سائر الكلام، وتصفّحت به على البلغاء في ألوان خطابهم، وأساليب كلامهم، وطبقات نظامهم، مما يعلو ويسفل، أو يستمر وينتقض، أو يأتلف ويختلف... فأنت ما دامت في القرآن حتى تفرغ منه، لا ترى غير صورة واحدة من الكمال، وإن اختلفت أجزاؤها في جهات التركيب وموضع التأليف، وألوان التصوير، وأغراض الكلام كأنها تفضي إليك جملة واحدة حتى تؤخذ بها)⁽²⁾.

مشكلة البحث:

إن من أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث هو عدم توفر مراجع حديثة في هذا الموضوع، إلا شذرات بسيطة، معتمدة بشكل كبير على تحليل الآيات القرآنية والإشارات التي وردت في ثنايا كتب التفسير.

الدراسات السابقة:

تناول الباحثون المفردة القرآنية في التعبير القرآني بجانبها المادي والمعنوي بشكل عام، اعتمادًا على دراسة مخارج الأصوات وصفاتها، مع التوجيه إلى البناء الصرفي وعلاقة ذلك بالجرس الإيقاعي، والبعد الإيحائي في بعض من سور القرآن الكريم.

ومن أهم الدراسات التي اعتمدت عليها الباحثة:

دراسة أحمد ياسوف، بعنوان: (جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير). فقد هدفت الدراسة إلى الوقوف على الجوانب الجمالية للمفردة القرآنية بصورة عامة، ثم دراسة إسهام المفردة القرآنية في الجمال البصري، ثم جمال المفردة السمعي، ثم أكمل الباحث الجوانب يبحث

(1) الخصائص، صنعه: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد على النجار، 157/2-158، ط 2.

(2) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي: ص 233.

الظلال التي تضيفها المفردة على المعنى، إلى آخر ما هنالك من دراسات فنية جمعت بين القديم والحديث، بالإضافة إلى فنون البلاغة واللغة والإعراب.

ويهدف البحث (من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني "دراسة تحليلية" إلى دراسة المفردات الأحادية في التعبير اللفظي، والتي وردت في السياق القرآني لأول مرة صيغة ومادة.

وقد اتبعت في هذا البحث المنهج التحليلي الذي يقوم على تحليل الآيات التي وردت فيها المفردة لأول مرة على المستوى الصرفي والصوتي والدلالي ما ملكت إلى ذلك سبيلاً، وذلك بتقديم توطئة موجزة للمعنى اللغوي للمفردة ثم تناول ما يناسب المبحث الذي أنا بصدد الحديث عنه، موضحة للطائف البلاغية في سياق هذا التعبير اللفظي، وذلك في ضوء المنهج التحليلي.

التمهيد:

التعبير اللفظي هو عبارة عن الهيكل البنائي للخطاب أو النص، فهو مفهوم واسع لا يقتصر على النظرة للجوانب التركيبية في النص بل يتجاوز ذلك، للوقوف على الجوانب الصوتية والدلالية، والنحوية الصرفية، وتضام هذه المعطيات اللغوية، لتؤلف بناء كاملاً يضيف بعلاقاته جملة من المعاني والإيحاءات، ليلبسها مفردات النص، يقول الدكتور سعيد بحيري: (إن الإفهام أو التواصل لا يتحقق إن إلا بوقوع المخاطب على قصد المتكلم من خلال التعبير اللغوي الذي يضم العناصر المنطوقة، والقرائن التي تضم عناصر منطوقة، وأخرى غير منطوقة)⁽¹⁾، ومن يقف على بعض الإشارات عند الجرجاني يجده يتجه للنص بنظرة لغوية وبلاغية شاملة، فهو يشير (إلى أن الشعر لا يسند إلى الشاعر بكونه تكلم به ونطق كلماته، بل من جهة ما صنع من المعاني، وألبس المفردات حلة من تلك المعاني، وهذا ما يميز الشاعر عن الراوي)⁽²⁾.

والتعبير القرآني تعبير فريد في علوه وسموه، فلم توضع فيه الألفاظ عبثاً، بل هي موضوعة وضماً دقيقاً بحساب دقيق، يقول الدكتور السامرائي: "إن التعبير القرآني تعبير فني مقصود، كل لفظة بل كل حرف فيه وضع موضعاً فنياً مقصوداً"⁽³⁾.

فألفاظ القرآن الكريم لها جمالها المتميز المتناغم، وتناسقها الكامل مع المعنى، وائتلافها مع دلالات المعنى المصاحبة، بحيث تؤثر في المعنى وتؤدي هدفاً كبيراً لا يمكن تحقيقه بدونها أو

(1) دراسات لغوية تطبيقية في العلاقة بين البنية والدلالة د. سعيد حسن بحيري: 264 مكتبة الآداب - القاهرة-1994

(2) دلائل الإعجاز في علم المعاني 'تعليق: محمد رشيد رضا: 227، دار المعرفة-بيروت-1928

(3) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي: 17، ط2، 1427--2006

بغيرها. واللفظة القرآنية بشتى أشكالها وصيغها متماسكة مع أخواتها، متحدة في السياق ومتماشية مع الغرض والمعنى.

المبحث الأول

البدائل الدلالية

ويقصد به الاختيار بين بدائل لغوية متعددة تناسب السياق القرآني، ويطلق عليه الاستصحاب اللغوي، وينشأ اختيار مفردة دون أخرى؛ لما يقتضيه سياق الآية، وهو مقصور ويكون لغرض بلاغي، حيث تؤدي اللفظ المختارة إلى دلالة زائدة ذات إحياءات وظلال، يضيفي على المعنى تناغمًا، يتسق وسياق الآية الكريمة، ومنه:

ما جاء في قوله تعالى: (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ).⁽¹⁾

وردت هذه الآية الكريمة في سياق إثبات قضية الحشر والبعث بعد الفناء، وإثبات قدرته - سبحانه- على كل شيء؛ فقد ذكر المفسرون أن رجلاً اسمه عزيز مرَّ على قرية بعد خرابها، فقال مستفهماً: كيف يعمر الله هذه القرية بعد هدمها، وزوال آثارها؟ والمراد استبعاد عمرانها بالبناء والسكان بعد أن خربت وتفرق أهلها ولكنه في الوقت نفسه يستعظم قدرة الله تعالى؛ لما رأى شدة خرابها، فقله -كما يقول الدكتور وهبة الزحيلي-: (اعتراف بالعجز عن معرفة طريقة الإحياء، واستعظام لقدرة المحيي، فأماته الله مئة عام ثم بعثه، بعثه بسرعة وسهولة، كأنه كان نائمًا ثم استيقظ، فوجد القرية قد عمرت بعد سبعين سنة من موته، وتكامل ساكنوها، ورجع إليها بنو إسرائيل، ففيل له بواسطة الملك: كم وقتًا لبثت؟ وسئل هذا السؤال؛ ليظهر عجزه عن الإحاطة بشؤون الله تعالى، فقال: لبثت يومًا أو بعض يوم على التقريب والظن والتخمين؛ لأنه مات أول النهار ثم بعثه الله في آخر النهار، فلما رأى الشمس باقية ظن أنها شمس ذلك اليوم، فقله هذا على ما عنده وفي ظنه، فلا يكون كاذبًا فيما أخبريه فأجيب: بل لبثت مئة عام، فانظر؛ لترى دلائل

(1) سورة البقرة الآية: 259.

قدرتنا إلى طعامك وشرابك طوال هذه المدة لم يتغير، ولم يفسد مع أن العادة جرت بفساد مثله بمضي مدة قليلة⁽¹⁾. فنحن في هذه الآية أمام استفهامين:-

الأول: {أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّيْلَةَ بَعْدَ مَوْتِهَا}؟

والثاني: {كَمْ لَبِثْتَ}؟

فالأول صادر من العبد، والثاني من المخاطب، والمخاطب فيه العبد الذي مرَّ على قرية وهي هالكة، يقول الدكتور عبد العظيم المطعني -رحمه الله-: (والخلاصة أن الاستفهام هو فعلاً للاستبعاد المبني عن شك لدى المستفهم، حملة على هذا الاستبعاد المشوب بالتعجب والحيرة. أما الاستفهام الثاني فهو فيما نرى للتجهيل، أعني تجهيل المخاطب وتبيين خطئه في تحديد المدة التي قضاها ميتاً)⁽²⁾، فكان ذلك من الآيات الناطقة بطلاقة القدرة الإلهية.

إن المتأمل في سياق هذه الآية يسترعي انتباهه التعبير باللفظة القرآنية (لم يتسنه) الوحيدة صيغه ومادة. فلماذا لم يأت التعبير بقوله: (لم يتغير)؟ ما الذي تضيفه كلمة (لم يتسنه) من دلالات إيحائية للنص القرآني، لا يمكن لأي لفظة أخرى أن تحل محلها؟ فد (لم يتسنه) أي: لم يتغير، فهو من (أسن الماء يأسن ويأسن إذا تغير)⁽³⁾، و(يأسن أسناً وأسناً وهو الذي لا يشربه أحد من نتنه، وأسن الرجل إذا دخل البئر فأصابته ريح منتنة من ريح البئر أو غير ذلك، فغشي عليه أو دار رأسه)⁽⁴⁾.

إن: هذه المفردة القرآنية (لم يتسنه) إضافة إلى النفي الوارد في سياقها أوحى بظلالها، وأعطت مدلولاً دقيقاً لا يتحقق في كلمة (لم يتغير)، فالله -عز وجل- أراد أن يثبت بكمال قدرته

(1) التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي: 33/3-34، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 1411هـ - 1991م.

(2) التفسير البلاغي في القرآن الحكيم، د عبد العظيم المطعني: 144/1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1420هـ - 1999م.

(3) مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان: 96/1، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م.

(4) لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ. ، مادة: أسن: 16/13.

أنه مع طول المدة التي مكثها -وهي المائة عام- لم يصب طعامه وشرابه، أي: تغيّر لا على مستوى الرائحة، ولا على مستوى الطعم، فالعدول عن كلمة (لم يتغيّر) إلى هذا التعبير القرآني -والله أعلم- استدعاه المقام في سياق هذا الخطاب الإلهي، فكلمة (لم يتغيّر) قد توحى إلى أن الطعام والشراب لم يتغيرا شكلاً، إنما الطعم قد يحدث له خلاف ذلك مع طول المدة ولو في جزء من أجزائه، فهذه الكلمة لم تعط ما أعطته دلالة المفردة القرآنية.

يقول سيد قطب: (وهكذا يلقي التعبير القرآني بظلاله وإيحاءاته، فيرسم المشهد كأنما هو اللحظة شاخص تجاه الأبصار والمشاعر وتبعاً لطبيعة التجربة، وكونها تجربة حسية واقعية تتصور أنه لا بد من وجود آثار محسوسة تتصور فعل مائة عام... هذه الآثار المحسوسة كانت متمثلة في شخصه أو في حماره⁽¹⁾، وهذا من تمام رحمة الله -تعالى- به وعنايته ولطفه أن أراه الآية عياناً، ليقتنع بها⁽²⁾، فكانت النتيجة إقرار العبد الذي مرّت به التجربة (فلما تبين له قال: أعلم أن الله على كل شيء قدير)⁽³⁾.

ومن تمام المعنى أن الهاء للاستراحة -كما يقول بعض المفسرين- وهو متسق مع عدد السنوات التي مرّت على الطعام، جاء في الموسوعة القرآنية: "وقوله: لَمْ يَتَسَنَّهْ معناه لم يتغير والهاء للاستراحة"⁽⁴⁾.

ومن الصور كذلك ما جاء في سورة الأعراف في قوله تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)⁽⁵⁾.

جاءت هذه الآية الكريمة في معرض وحي الله لموسى -عليه السلام- إجابة لطلب قومه بني إسرائيل {أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ}⁽⁶⁾، وتأمّل قوله - تعالى -: (فَانْبَجَسَتْ)، وما يوحي به جرس هذه الكلمة من إيقاع صوتي مؤثر، فدالباء والجيم والسين تفتّح الشيء بالماء خاصة، قال

(1) في ظلال القرآن، سيد قطب: 298/1-299، دار الشروق، بيروت، ط 15، 1408 هـ-1988 م.

(2) ينظر: فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني: 354/1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1416 هـ - 1996 م.

(3) سورة البقرة، الآية: 259.

(4) الموسوعة القرآنية، إبراهيم الأبياري، مؤسسة سجل العرب، 1405 هـ، الباب الثاني عشر، غريب القرآن 3382/1.

(5) سورة الأعراف، الآية: 160.

(6) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي: 478، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1418 هـ-1997 م.

الخليل: البَجَس انشقاق في قرية أو حجر أو أرض ينبع منها ماء، فإن لم ينبع فليس بانبجاس، وقال: الانبجاس عام والنُّبوع للعين خاصة، والسحاب يتبجس مطراً⁽¹⁾.

واللافت للانتباه أن التعبير القرآني في هذه السورة جاء بكلمة (فَانْبَجَسَتْ)، ومرة أخرى في سياق آخر بقوله: (فانفجرت)⁽²⁾.

وقبل أن أوضح سبب ورود فانفجرت-في سورة البقرة- وكلمة فانبجست في -سورة الأعراف- لابد من معرفة معنى كلٍّ منهما، فإذا تأملنا (انفجرت) هو خروج الماء بقوة، (وانبجست) هو مجرد ظهوره فقط، أي: ليس بقوة -كما قال المحققون العلماء- عندما اتضح المعنى فوقفت لكي أسأل: نحن أمام حدثين، فأَي من الحدثين حدث لعصا موسى؟ هل خرج الماء بقوة بدليل قوله (انفجرت)، أم خرج الماء بضعف بدليل قوله: (انبجست)؟.

هل يصح أن نستبدل هذه الصيغة (انفجرت) بالصيغة الأخرى (انبجست)؟

كل هذه التساؤلات سوف تتضح عندما نستعرض ونوضِّح هذا الإعجاز القرآني في قوله: (انفجرت).

في سورة البقرة جاءت بهذا اللفظ، ذي الجرس القوي في حروفه، الذي يتناغم مع معناه، وهو خروج الماء بقوة، هذا الماء الذي خرج يكفي الشرب والاعتسال وغيره. كما ورد في آخر سفر العدد في توراة بني إسرائيل، حيث ذكر أن موسى ضرب العصا مرتين: المرة الأولى: خرج الماء ضعيفاً فأصبحت الكمية قليلة لا تكفي الشرب والاعتسال، وهذا القول يتناسب مع قوله تعالى في سورة الأعراف: (فانفجرت...).

لكن ما الفرق الدلالي بين هاتين المفردتين؟

يقول البغوي: (وأكثر أهل التفسير يقولون: انبجست وانفجرت واحد)، وقال أبو عمرو ابن العلاء: انبجست عرقت وانفجرت، أي: سالت، فذلك قوله تعالى: فانفجرت)، أي: فضرب، فانفجرت، أي: سالت⁽³⁾. ويقول ابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز: (الانفجار) انصدع شيء عن شيء

(1) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون: 199/1، دار الجبل بيروت، بيروت، لبنان، 1411هـ-1991م.

(2) قال تعالى: (وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا). البقرة، الآية: 60.

(3) تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، أبو محمد الحين بن مسعود، تحقيق: خالد عبد الرحمن ومروان سوار: 77/1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4، 1415 هـ- 1995 م.

ومنه انفجر، والانبجاس في الماء أقل من الانفجار⁽¹⁾. ويقول الألوسي: (والانفجار انصداع شيء من شيء، ومنه الفجر والفجور، وجاء هنا (انفجرت)، وفي الأعراف (انبجست)، فقليل: هما سواء، وقيل: بينهما فرق وهو أن الانبجاس أول خروج الماء، والانفجار اتساعه وكثرته، والانبجاس خروجه من الصلب، والآخر خروجه من اللين، والظاهر استعمالها بمعنى واحد)⁽²⁾.

وأقول -والله أعلم بأسرار كتابه-: إن هناك فرقاً دلاليًا في استعمال الكلمتين، فكلمة (الانفجار) مأخوذة من تفجيرك للماء، والمفجّر: الموضع يتفجّر منه، وانفجر الماء والدم نحوهما من السيال، وتفجّر وفجّر -شدّد للكثرة-، وانفجرت عليهم الدواهي: أتنّهم من كل وجه كثيرة بغتة، وأفجر إذا عصى، وأفجر إذا كفر، والفجر: كثرة المال، وفجّر إذا كذب وأصله الميل، والفاجر: المائل، وفجر الرجل بالمرأة يفجر فجورًا زنا⁽³⁾.

إذن من خلال المدلول اللغوي لكلمة (انفجر) تبين أنها -وباجتماع أصوات الحروف- تعطي دلالة القوة والكثرة والشدة عكس كلمة (فانبجست)، فلكل لفظ قرآني إحياءاته الدقيقة الخاصة به، قال الرازي في مفاتيح الغيب: (وقال آخرون: الانبجاس خروج الماء بقلّة، والانفجار خروجه بكثرة، وطريق الجمع: أن الماء ابتداءً بالخروج قليلاً ثم صار كثيرًا... انتهى)⁽⁴⁾. أي: أن الانبجاس ابتداء الانفجار والانفجار بعده غاية له⁽⁵⁾.

وعليه فإن اللفظ القرآني (انفجر) يغطي دلالة تدفق الماء من الحجر بشدة بينما يعبر اللفظ انبجس عن تدفق الماء وسيالانه بشكل هادئ، وهو اختلاف في التعبير بين المفردتين استدعاه المقام وتطلّبه المعنى، قال أبو جعفر بن الزبير: (إن الواقع في الأعراف طلب بني إسرائيل من موسى -عليه السلام- السقيا، قال تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ)، والوارد في البقرة طلب موسى -عليه السلام- من ربه، قال تعالى: (وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ)، فطلبهم

(1) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبدالشافى: 152/1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413 هـ-1993 م.

(2) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الألوسي: 271/1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405 هـ، 1995 م.

(3) لسان العرب، مادة فجر: 46-45/5.

(4) التفسير الكبير، الإمام الرازي: مج 33/8، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(5) قال الراغب في المفردات: (الانبجاس) أكثر ما يقال فيما يخرج من شيء ضيق، والانفجار يستعمل منه وفيما يخرج من شيء واسع. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني 47/1، مكتبة نزار مصطفى، السعودية 1418-1997.

ابتداء فناسبه الابتداء، وطلب موسى-عليه السلام- غاية لطلبهم؛ لأنه واقع بعده ومرتب عليه، فناسب الابتداء الابتداء والغاية الغاية، فقليل جواباً لطلبهم: (فانجست)، وقيل: إجابة لطلبه (فانفجرت)، وتناسب ذلك وجاء على ما يجب⁽¹⁾، فكلمة (فانجست) جاءت وحيدة صيغة ومادة في القرآن الكريم، مما يعطي لهذه المفردة القرآنية مكانة بلاغية لا يمكن لأي لفظة أخرى أن تسد مسدها، فكل لفظ في القرآن لو أبدل مكان لفظ لارتبك التعبير واضطرب، ولخرج من باب البلاغة إلى باب الكلام المألوف.

وهناك تحليل آخر متسق مع حالة المخاطبين في الآيتين وهي المناسبة الحالية، فمما سبق يتضح أن الانفجار أعم وأكثر من الانجاس، واختلف التعبير بهما؛ نظراً لاختلاف حال المتلقي، فلما كان حال المتلقي من المؤمنين، ناسبهم لفظ انفجر والذي يدل على خروج الماء بكثرة رضاء من الله لهم، لكن لما اقتربوا المعاصي قلّت المياه فاستحقوا العقاب، وجاء التعبير مناسباً للقلة بلفظ (انجس)، وقد يكون التفسير هو ملائمة الماء لحاله ووقت خروجه، فالانجاس أول خروج الماء ثم ينفجر، فالانفجار تعبير ما انتهى إليه.

وللنظر -أيضاً- إلى التحليل الصوتي للتركيب اللغوي (بجس) و (فجر)، والفرق بين حرفي السين والراء، فالسين صوت مهموس وهو من اصوات الصغير، بينما الراء صوت مهجور يتسم بال تكرار، والهمس في سين (بجس) متسق مع خروج الماء رقيقاً. أما الجهر والتكرار في صوت الراء فيناغم ويتناسق مع كثرة الماء وشدة خروجه.

بالإضافة إلى أن سياق الآيات في سورة البقرة الذي يذكر الثناء والمدح والتفضل على بني إسرائيل جاء بالكلمة التي تدل على الكثير، فجاءت كلمة (انفجرت). أما في سورة الأعراف فالسياق في ذم بني إسرائيل فذكر معها الانجاس وهو أقل من الانفجار وهذا أمر مشاهد، فالعيون والآبار لا تبقى على حالة واحدة، فقد تجف العيون والآبار، فذكر الانفجار في موطن والانجاس في موطن آخر، وكلا المشهدين حصل بالفعل.

(1) ملاك التأويل القاطع بدوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير، تحقيق: سعيد الفلاح: 212-213، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1983-1403هـ.

المبحث الثاني

ملاءمة الألفاظ لمعانيها

ومنها ما جاء في قوله تعالى: (وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ)⁽¹⁾؛ إذ امتنع بنو إسرائيل من قبول ما في التوراة فألزمهم الله -عز وجل- بالعمل، ونتق فوق رؤوسهم الجبل فصار فوقهم كأنه ظله⁽²⁾، يقول ابن كثير: (ثم سار بهم موسى -عليه السلام- إلى الأرض المقدسة، وأخذ الألواح بعد ما سكنت عنه الغضب، وأمرهم بالذي أمره الله أن يبلغهم من الوظائف، فثقلت عليهم وأبوا أن يقرؤا بها حتى نتق الله الجبل فوقهم كأنه ظلة)⁽³⁾.

تأمل معي التعبير القرآني بالمفردة القرآنية (نتقنا) في سياق هذا الخطاب لمحمد -صلى الله عليه وسلم-؛ لأخذ العبرة والعظة من قصة موسى -عليه السلام- مع بني إسرائيل في مخالفة قومه لأحكام دينهم، أي: (واذكر لهم يا محمد أيها النبي؛ إذ رفعنا فوق جبل الطور، وأصبح كأنه سقيفة لما أبوا أن يقبلوا التوراة لثقلها، وعلموا وأيقنوا أنه ساقط عليهم؛ لأن الجبل لا يثبت في الجو)⁽⁴⁾، فهذه اللفظة القرآنية الواردة بصيغة الماضي (إذ نتقنا) الواقع في حيز الشرط، والمسند إلى ضمير العظمة وردت في القرآن وحيدة صيغة ومادة، وما ذلك إلا لتناسب اللفظ مع المعنى، و(النتق) النون والتاء والقاف أصل يدل على جذب شيء وزعزعته وقلعه من أصله، تقول العرب: نتقت العرب من البئر: جذبتة، والبعير إذا تزعزع جملته نتق عرى حباله، وذلك جذبه إياها فتسترخي، وامرأة ناتق: كثر أولادها، وهذا قياس الباب كأنهم نتقوا منها نتقا⁽⁵⁾، وفي لسان العرب: (ونتقت الشيء إذا حركته حتى يسفك ما فيه)⁽⁶⁾، ويقول الراغب في المفردات: (ومنه

(1) سورة الأعراف، الآية: 171.

(2) ينظر تفسير السعدي: 171.

(3) المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير: 510، دار السلام، الرياض، 1420-1990م.

(4) التفسير المنير: 152/9.

(5) معجم مقاييس اللغة 387/5.

(6) لسان العرب، مادة: نتق: 351/10.

استعير امرأة ناطق إذا كثر ولدها، وقيل: زند ناطق، أي: وارٍ، تشبيهاً بالمرأة الناطق⁽¹⁾، ومن الدلالة اللغوية لهذه الكلمة نجد الإحياء بمعنى الجذب والنزع بقوة.

والتحليل الصوتي لهذه الكلمة يتطلب النظر إلى ثلاثة أمور، هي:-

قوة الله -سبحانه وتعالى- وكمال قدرته، وضخامة الجبل وقوته، وسرعة الجذب، فالأصوات المكونة للكلمة، هي: (النون والتاء والقاف)، (النون) صوت سهل وبسيط تبدأ به الكلمة وتنتهي؛ باعتباره ضمير الفاعل؛ ليدل على الإحاطة الكاملة وقدرة الله سبحانه وتعالى، وسهولة حدث الفعل عليه، ويأتي صوت التاء (الانفجاري المهموس)؛ ليدل على سرعة تنفيذ الحدث. كما أن صوت (التاء) لا يستغرق زمناً نطقياً، ثم يأتي أخيراً صوت القاف (الانفجاري المفخم)؛ ليؤكد قوة الله وقدرته وقوة الجبل لكنه لا يستعصي على قدرته سبحانه وتعالى⁽²⁾.

فتدبر تلك الملائمة بين أصوات هذه الكلمة وما تثيره من دلالة إيحائية على المعنى، فكانت عنصراً إبداعياً تصويرياً مهماً. يقول ابن عاشور: وهذه آية أظهرها الله لهم؛ تخويفاً؛ لتكون مذكرة لهم⁽³⁾. فهو خطاب ربّاني يحمل روحاً وإعجازاً وقدسية نص يتعبد به.

وفيه ما يسمى بالحكاية الصوتية، بمعنى أن أصوات الكلمات تحاكي معناها وتوحي إليه، وهو ما ذكره الخليل في مقدمة العين وابن جني في الخصائص عن قوة اللفظ؛ لقوة المعنى.

وهناك ثمة فرق في سياق الآيات بين الجبل والطور، فاستعمل الجبل مع التثنية واستعمل في موضع آخر الطور، قال تعالى: (رفعنا فوقهم الطور بميثاقهم)⁽⁴⁾، في حين قال في موضع آخر: (وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة)⁽⁵⁾؛ وذلك: ((أن التهديد في آية الأعراف أشد فاستعمل لفظ (الجبل) لذلك، فإن (الجبل) اسم لما طال وعظم من أوتاد الأرض ولا يشترط في الطور ذلك، فالجبل أعظم من الطور، ولذلك يجيء في مقام الشدة والهول وبيان المقدرة العظيمة اسم

(1) المفردات في غريب القرآن: 654/2

(2) مجلة الدراسات العربية (التعبيرية الصوتية في النص القرآني)، عبد المنعم سيد، العدد 19، مج 2 (2009)، جامعة المنيا، مصر: 595.

(3) تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، 164/9، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.

(4) سورة النساء، الآية: 154.

(5) سورة الأعراف، الآية: 171.

(الجبل)، وذلك نحو قوله تعالى في قول موسى -عليه السلام- : (رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعلها دكاً وخر موسى صعقاً⁽¹⁾ ، فانظر كيف اختار لفظ الجبل على الطور.

ومن الألفاظ الأحادية الواردة في النظم الحكيم ما جاء في سورة يوسف -عليه السلام-:
(أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)⁽²⁾.

قرأ المدنيان نافع من السبعة، أبو جعفر من السبعة (يرتع ويلعب) بالياء مع كسر عين يرتع محذوفاً منه حرف العلة للجزم -والماضي من يرتع ارتعى، وقرأ عاصم وحزمة والكسائي من السبعة ويعقوب وخلف من الثلاثة يرتع ويلعب بالياء ولكن مع سكون العين للجزم، والماضي رتع، وفي الآية قراءات أخرى.⁽³⁾

فأما في القراءة الأولى: يرتع بحذف حرف العلة لجزمه، فوزنه يفتعل من الرعاية. تقول: ارتعى القوم إذا تحارسوا ورعى بعضهم بعضاً. أما في القراءة الثانية: يرتع بالياء مع سكون العين فوزنه يفعل ومعناه يلهو وينشط، فإذا قلت: رتعت الماشية إذا رعت كيف شاءت، وكذلك الإنسان، ومنه قول الخنساء:-

تَرْتَعْ مَا رَتَعْتُ، حَتَّى إِذَا ادَّكَّرْتُ

فالفاعل مجزوم في القراءتين؛ وذلك لأنه جواب الأمر⁽⁴⁾، وقرئ بالياء فالضمير ليوسف، وقرئ بالنون فالضمير ليوسف وإخوته.

يقول الشوكاني في تفسير هذه الآية: (لما أجمع الإخوة رأيهم على أن يلقوه في غيابات الجب جاؤوا إلى أبيهم وخاطبوه بلفظ الأبوة؛ استعطافاً له وتحريكاً للحنو الذي جُلبت عليه طبائع الآباء للأبناء، وتوسلاً بذلك إلى تمام ما يريدونه من الكيد الذي دبروه)⁽⁵⁾.

(1) سورة الأعراف، الآية: 143.

(2) سورة يوسف، الآية: 12.

(3) التيسير في القراءات السبع، تأليف: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تصحيح: أوثررتزل-إستانبول ص: 128. التذكرة في القراءات : ص ٤٦٦، الإتحاف: 142/2.

(4) معاني القرآن، أبو زكريا الفراء يحيى بن زياد: 38/2، مكتبة عالم الكتب، طبعة بيروت الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

(5) فتح القدير: 12/3.

التعبير باللفظة القرآنية (يرتع) التي جاءت في سياق خطاب الأبناء لأبيهم يسترعي الانتباه، فقد ناسبت هذه اللفظة سياق المعنى الذي جاءت من أجله، فهي وحيدة في القرآن صيغة ومادة، فإخوة يوسف -عليه السلام- يحملون الحقد عليه؛ ظناً منهم أن أباهم يؤثره عليهم، يقول القرطبي: (ويُرتع بإسكان العين إلا أنه ليوسف عليه السلام)⁽¹⁾، فهذه المفردة القرآنية (يرتع) تلقى إشعاعاً خاصاً من حيث لا يسدّ غيرها هذا المكان، وتنفرد بمكانها من حيث ملائمة أقصى التأثير، فإذا قرأناها في الآيات وجدنا أنها تتجاوز كل تعابيرنا، متمكنة من موضعها بمنزلة اللبنة المطلوبة للبناء الكلي، ف(الرتع): الرء والتاء والعين كلمة واحدة، وهي تدل على الاتساع في المأكل، ويقول: رتع يرتع إذا أكل ما شاء، والمراتع: مواضع الرتعة، وهذه المنزلة يستقر فيها الإنسان)⁽²⁾، و(الرتع) الأكل والشرب رغداً في الريف، يقال: خرجنا نرتع ونلعب أي: ننعيم ونلهو، ورتع فلان في مال فلان: تقلب فيه أكلًا وشرباً، وقوم مرتعون: راتعون إذا كانوا مخلصين)⁽³⁾.

إن: هذه الكلمة بجرسها الإيقاعي تعطي إحياء بالسعة، والشعور بالأس والسعادة، وهذا ما أراد إخوة يوسف -عليه السلام- إثباته لوالدهم، ففي كل مرة لا يسمح الأب بذهاب ابنه يوسف -عليه السلام- معهم؛ لعدم ثقته بهم (قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ)⁽⁴⁾. فما كان منهم بعد تفكير إلا أن قالوا: (أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). يقول الراغب: (الرتع أصله أكل البهائم، ويستعار للإنسان إذا أريد به الأكل كثيراً)⁽⁵⁾.

ويقول ابن عاشور: (ارتعى هو افتعال من الرعي للمبالغة فيه، فهو حقيقة في أكل المواشي والبهائم، واستعير في كلامهم للأكل الكثير؛ لأن الناس إذا خرجوا إلى الرياض والأرياف للعب والسبق تقوى شهوة الأكل فيهم فيأكلون أكلًا ذريعاً، فلذلك شبه أكلهم بأكل الأنعام، وإنما ذكروا ذلك؛ لأنه يسر أباهم أن يكونوا فرحين. ورتع إذا أقام في خصب وسعة من الطعام، والتحقيق أن هذا مستعار من رتعت الدابة إذا أكلت في المرعي حتى شبع)⁽⁶⁾، فهذه الاستعارة التصريحية في

(1) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: مج 93/5، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، 1417هـ- 1996م.

(2) معجم مقاييس اللغة: 2/ 486.

(3) لسان العرب: 113/8.

(4) سورة يوسف، الآية: 11.

(5) المفردات: 249/1.

(6) التحرير والتنوير: 228/12.

هذه اللفظة القرآنية أبعادها الجمالية في سياق هذا الخطاب في إقناع الأب بخروج الابن، فإنه (لما تقرر في أذهانهم التفريق بين يوسف وأبيه أعملوا الحيلة على يعقوب وتلطفوا في إخراجهم معهم، وذكرنا نصحبهم له، وما في إرساله معهم من انشراح صدره بالارتعاء واللعب؛ إذ هو مما يشرح الصبيان ويفرحهم)⁽¹⁾.

فأضفت الكلمة إحياءً جديداً يتسق مع ما أراده إخوة يوسف.

وعندما يذاع ما كان من امرأة العزيز مع يوسف -عليه السلام- وتتناقله نسوة المدينة باللوم والشماتة، يرصد لنا النظم الحكيم هذا الحوار الفريد من نوعه، البليغ في نظمه وعبارات: (وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا)⁽²⁾.

تأمل وتدبر قوله: (قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا) وما يوحي به ظلال هذا التعبير القرآني، ف (الشين والغين والفاء كلمة واحدة، والشغاف وهو غلاف القلب)⁽³⁾، و(جلده دونه كالحجاب وسويداؤه)⁽⁴⁾. وسويداؤه)⁽⁴⁾. أي: (أوصل الحب إلى شغاف قلبها)⁽⁵⁾. (وفسر ابن عباس قد شغفها حباً، قال: دخل حبه تحت الشغاف)⁽⁶⁾، فما أروع هذا التعبير القرآني! فكان حب هذا الفتى قد مزق حجاب قلبها ووصل إلى سويداء فؤادها، أو أن حبه أحاط بقلبها مثل إحاطة الشغاف بالقلب فاشتعل بحبه، وصار حجاباً بينه وبين كل ما سوى هذه المحبة، فلا تعقل صاحبة هذا القلب سواء ولا يخطر ببالها غيره، قال النابغة الذبياني:

وقد حال هم دون ذلك شاغل مكان الشغاف بتبغيه الأصابع⁽⁷⁾

فهذه الصورة التعبيرية في اختراق الشغاف للقلب (كناية عن صفة التمكن)⁽⁸⁾.

-
- (1) تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض: 285/5. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1413هـ-1993م.
 - (2) سورة يوسف، الآية: 30.
 - (3) معجم مقاييس اللغة: 195/3.
 - (4) لسان العرب: 179/9.
 - (5) معجم مقاييس اللغة: 195/3.
 - (6) لسان العرب، مادة شغف: 179/9.
 - (7) ديوان النابغة، تحقيق: عباس عبد الستار: 53، ط 3، دار الكتب العلمية، 1996م.
 - (8) التحرير والتنوير: 260/12.

قال ابن القيم -رحمه الله-: (إنهن جمعن لها في هذا الكلام واللوم بين العشق المفرط والطلب المفرط، فلم تقتصد في حبها ولا في طلبها. أما العشق فقولهن: (قد شغفها حباً)، أي: وصل حبه إلى الشغاف قلبها، وأما الطلب المفرط فقولهن: (تراود فتاها)، والمرادة الطلب مرة بعد مرة، فنسبوها إلى شدة العشق، وشدة الحرص على الفاحشة)⁽¹⁾.

فهذه اللفظة القرآنية شغفها في غاية الروعة التعبيرية الجمالية.

وحين يأبى سيدنا يوسف -عليه السلام- أن يغادر السجن إلا بعد أن تعلن على الناس براءته، وعاد رسول الملك من عند يوسف يطلب منه سؤال النسوة اللاتي قطعن أيديهن فحصل الاعتراف من نسوة المدينة بطهارة يوسف وعفته وبعده عن سوء، ثم يأخذ الحق يعلن عن نفسه، فتعلن امرأة العزيز في خطابها الصريح أمام الملك ولأول مرة شهادة الحق التي تغني عن كل شهادة (الآن حَصَّصَ الْحَقَّ).⁽²⁾

(1) التفسير القيم، الإمام ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفيقي: 315، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) سورة يوسف، الآية: 51.

المبحث الثالث

اختيار اللفظ لتناغم بنيته الصرفية

قد سبق الحديث عن (كبكبوا) ورأينا أن التكرار في ضوء النماذج القرآنية ظاهرة يتميز بها النص القرآني في مواضع اقتضاها السياق لتحقيق المقصد بأن القرآن يوظف الصوت المتكرر للدلالة على المقصود.⁽¹⁾

ونحن الآن أمام صورة أخرى من صور التكرار، وهي في قوله تعالى: (الآن حصحص الحق)⁽²⁾، فالحاء من خصائصه الصوتية الهمس والاحتكاك، ويتميز بضعف في النطق؛ لأن الكثير يخلط بينه وبين الهاء. أما الصاد فمن أصوات الصفير ليس لها في الفصحى مقابل مجهور، ما يميزها عن بقية أصوات الصفير الواضح وقوة جرسها. كما أنه تقرر الحقيقة. ومما يعزز التصوير الدلالي هو التشكيل الصوتي نحو الرخاوة، وهما من أيسر الأصوات إنتاجاً في الأداء مما أعطى السياق الاعتراف ونصرة الحق.⁽³⁾

تأمل معنى - كلمة - (حصحص)! فلماذا عدل النظم الحكيم عن التعبير بكلمة (وضح الحق)؟ وما الذي تحمله هذه المفردة القرآنية من إيحاءات لا تكون في أي لفظة أخرى؟! وقد اختيرت هذه المفردة لبنيتها الصرفية.

فقد اقترنت بعض الأوزان الصرفية بدلالات خاصة من (ذلك أنك تجد المصادر الرباعية المضعفة تأتي للتكرير نحو الزعزة والقلقلة والصلصلة... ووجدت -أيضاً- (الفعلية) في المصادر والصفات إنما تأتي للسرعة، نحو: البشكى والجَمَزَى والولقى.... فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرر -أعني باب القلقلة- والمثال الذي توات حركاته للأفعال التي توات الحركات فيها).⁽⁴⁾

(1) إعجاز التكرار في قصص القرآن: المتشابهات وجرس الكلمة والمشهد التصويري، تأليف د/سامح القليني، دار الصحابة ٢٠١٣هـ، ص ١١/٩٠.

(2) سورة يوسف، الآية: 51.

(3) البناء اللغوي في سورتي البقرة والشعراء-رسالة ماجستير، إعداد د. مني محمد عارف عابد، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين ٢٠٠٤ م، ص ٢٢.

(4) انظر: الخصائص، لابن جني: 2 / 135.

ونلاحظ أن الفعل (ححصص) قد تميّز بزيادة مقطع صوتي مماثل، الغرض منه تقوية حجم الفعل ليقوّى أثره في النفس.

هذه اللفظة عدّها ابن أبي الإصبع من الفرائد القرآنية، فقال في باب الفرائد: (هو باب مختص بالفصاحة دون البلاغة؛ لأنه الإتيان بلفظة تنزل منزلة الفريد من العقد، وهي الجوهرة التي لا نظير لها، تدل على عظم فصاحة هذا الكلام وقوة عارضته، وجزالة منطقته، وأصالة عريبته، لو أسقطت من الكلام عزت على الفصحاء، ومنها قوله تعالى: (الآن حَصَّصَ الْحَقَّ).⁽¹⁾

يقول الراغب: حصص الحق، أي: (وضح وذلك بانكشاف ما يقهر)⁽²⁾، ويقول ابن منظور: (الحصصة: الحركة في الشيء حتى يستقر فيه ويتمكن منه، ويثبت، وقيل: تحريك الشيء في الشيء حتى يتمكن ويستقر فيه، وكذلك البعير إذا أثبت ركبتيه للنهوض بالثقل، ويقال: حصصت التراب وغيره إذا حرّكته، فحصته يميناً وشمالاً، والحصصة بيان الحق بعد كتمانته)⁽³⁾.

إن: المدلول اللغوي لهذه المفردة يوحي باستقرار الشيء وثباته وتمكّنه ووضوحه بعد كتمانته. فهذا التكرار الصوتي في الكلمة يحاكي تكرار حدث الفعل، فالتكرار فيها يعني الثبات والظهور، والملاحظ أنها تحتوي على صوت واحد يتسم بالوضوح السمعي وهو الصاد، لتوضيح قوة ظهور الحق ووضوحه. وقد عدّ البلاغيون ذلك الفعل من الشواهد على التناسب بين إحياء الصوت والدلالة المقصودة للكلمة، يقول ابن عاشور: (أي: ثبت واستقر الحق، والحق هو براءة يوسف -عليه السلام- مما رمته امرأة العزيز، وإنما ثبت حينئذ؛ لأنه كان محل قيل وقال وشك، فزال ذلك باعترافها بما وقع، والتعبير بالماضي (ححصص) مع أنه لم يثبت إلا أنه من إقرارها الذي لم يسبق؛ لأنه قريب الوقوع، فهو لتقريب زمن الحال زمن الحال من الماضي)⁽⁴⁾، (فإذا اعترف الخصم بأنه صاحبه على الحق، وهو على الباطل لم يبق لا حد مقال)⁽⁵⁾، ولن يكون هناك مجال للإنكار، ولا سبيل إلى تغيير الحقائق مهما كان ومهما صار، (فكان ذلك لطفاً من الله بيوسف -عليه السلام⁽⁶⁾) - وانتصاراً له من ظلم سيدة القصر ونسوة المدينة.

(1) بدیع القرآن، ابن أبي الأصبع المصري، تحقيق: حنفي محمد شرف، نهضة مصر: 287.

(2) المفردات: 157/1.

(3) لسان العرب: 16-15/7.

(4) التحرير والتنوير: 291/12.

(5) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود عمرو الزمخشري: 478/2، دار الكتب العربية.

(6) الجامع للقرطبي: مج 5 ج 9-136.

وتعد هذه اللفظة من الكلمات الجامعة في اللغة والتي استعملها البيان القرآني، وفيها اعتراف صريح ببراءة يوسف -عليه السلام- ونزاهته وعفته من فاحشة الزنا بعد ظهور الآيات واضحة، والبراهين الساطعة على براءته، فأصبحت تقال لمن ملك برهاناً على عفته ونزاهته، فقد ظهر الحق، وانكشف وبان بعد خفائه ظهوراً واضحاً لا يتحمل الخفاء.

والحصة بيان الحق بعد كتمانته، ومن المعلوم أن امرأة العزيز كانت في حالة صراع وإرباك فيما يتعلق بيوسف عليه السلام، فهي تريد معاقبته ولكنها لا تريد قتله، لأنها ما زالت ترغب بمراودته عن نفسه، فاختارت له السجن ليبقى منها قريباً، ولكنها تعلم أن يوسف عفيف وظاهر، فهي في حالة تردد، هل تعاقبه فتظلمه، أم تصدح بالحق الذي تعلمه عن يوسف؟ فنطقت بالحق بعد تردد، ولكن اختيار القرآن لحروف بعينها دون غيرها لم يكن صدفة كذلك! انظر: حصص الحق.. حصص، الحاء حرف ترقيق ثم الصاد تفخيم. إذن ترقيق فاستعلاء، ثم ترقيق فاستعلاء، وكلمة الحق: الحاء استفالة فالقاف استعلاء، وكأنك بين أمواج من التردد الصوتي الطويل، وهذا التردد في أصداء الكلمة لم يكن عبثياً ولكنه الأكثر ملائمة لجو الآية على الإطلاق، وهذا كلام الله -سبحانه- الذي لا يشبهه كلام البشر! أم كان هذا الاختيار صدفة؟

وتندرج اللفظة -أيضاً- تحت ما يسمّى بالتناسق الصوتي على مستوى اللفظ، والصوت، والمفرد، والتركيب في القرآن الكريم.

المبحث الرابع

دقة التصوير بالحركة

ويعد التصوير بالحركة طريقاً من طرق الإبانة والتعبير عن المعنى، وهو بذلك يدخل في صميم التصوير البياني لقدرته على تشخيص المعاني المجردة في صور محسوسة بارزة للعيان.

ولا شك أن التصوير بالحركة أو البيان الحاكي للمعاني أكد في الدلالة من البيان القولي الذي تتشكّل دلالاته ومعانيه عن طريق التعبير باللغة، بسبب ما توفّر في ذلك البيان الحاكي من مشاهد متحركة زائدة عن الدلالة باللغة، يصل بها إلى قمة النفاذ والتأثير في النفس الإنسانية، ومنه ما جاء في قوله تعالى: (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ).⁽¹⁾

هذه الآية الكريمة جاءت في سياق خطاب المنكرين المستبعدة للبعث بعد الموت وموقفهم من هذه الحقيقة (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ)، فد(الانغض) النون والغين والضاد أصل صحيح يدل على هز وتحريك، والانغاض: تحريك الإنسان رأسه نحو صاحبه كالمتعجب منه)⁽²⁾، وقال الفراء: (انغض رأسه إذا حركه إلى فوق وإلى أسفل، وإنما سمي الظلم: نغضاً ونغضاً؛ لأنه إذا عجل في مشيته ارتفع وانخفض)⁽³⁾، وقال الزمخشري: (أي: فستحركونها نحوك تعجباً واستهزاء)⁽⁴⁾، فجاءت كلمة (فسينغضون) متوافقة مع سياق المعنى، فالآية الكريمة وردت في خطاب الكافرين المنكرين المستبعدة لوقوع المعاد والبعث بعد الموت فهم مع إنكارهم وتعجبهم من هذه الحقيقة نجدهم يجسّدون أبلغ صور الاستبعاد من خلال حركة الجسد التي يقومون بها؛ سخرية وتعجباً، فهذا التعبير التصويري (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ) كناية عن التكبر والاستهزاء؛ إذ الانغاض هو تحريك الرأس علواً وسفلاً، وقد صوّر هذا العقل حالهم أبرع تصوير، ولولا ذكره لاحتمل استفهامهم (متى هو) أن يكون حقيقاً بريئاً.

(1) سورة الإسراء، الآية: 51.

(2) معجم مقاييس اللغة: 453/5-454.

(3) لسان العرب: 239/7.

(4) الكشف: 2/ 672.

وجاءت هذه الحركة في القرآن الكريم في خطاب كفار قريش في إنكارهم للبعث في قوله تعالى: (وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا)⁽¹⁾.

وأصل النغض -كما قال الجوهري-: "نَغَضَ رأسه يَنْغِضُ وَيَنْغِضُ نَغْضًا وَنَغْضًا، أي: تحرك. وأنغَضَ رأسه، أي: حركه كالمتعجب من الشيء. ومنه قوله تعالى: (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ). ويقال -أيضًا-: نَغَضَ فلانُ رأسه، أي حركه. يتعدى ولا يتعدى. وكل حركة في ارتجاف: نغض. يقال: نغض رجل البعير وثنية الغلام، نغضًا ونغضًا. والنغض: الظلم يحرك رأسه".⁽²⁾

والتصوير بالحركة في هذه الآية يبرز أمرين: أولهما صورة النذل والانكسار لهؤلاء الكفار أمام هذه الحجج الدامغة، ثانيهما: صورة الاستهزاء والسخرية التي يكون عليها حالهم وهم ينظرون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويحركون رؤوسهم من أعلى إلى أسفل؛ استنكارًا لقوله واستهزاء به.

وهذا التعبير الفريد ورد في سياق إنكار كفار قريش للبعث، ومع أن هذه القضية بسيطة فقد عرضها القرآن في مواضع عديدة؛ لأنهم (لم يكونوا يتصورونها بهذه البساطة حيث كان يصعب عليهم تصور البعث بعد البلى، ولذلك فهم ينكرونها أشد الإنكار، وقد وضح القرآن حقيقة موقفهم من خلال هذا الاستفهام الإنكاري (إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا) ثم يأتي الرد على هذا التعجب والإنكار بهذا التحدي الذي ينبض بالتهكم والسخرية: "قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ"، وهم عاجزون أن يكونوا حجارة أو حديدًا أو خلقًا آخر، ولكنه قول التحدي والتوبيخ والتقريع، فالحجارة والحديد جماد لا يحس ولا يتأثر، وفي هذا إيماء من بعيد إلى ما في تصورهم من جمود وتحجر.

أرأيت كيف عبر القرآن الكريم بالحركة (عن هذه الحالة، حالة الرفض المشوب بأشياء كثيرة بقوله: (فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ)؟ أي: يميلونها تلك الإمالة التي تكون ممن يرفض ما تقول ويستبعده، وينطوي في نفسه على استجهاك، وعدم الالتفات إليك وكأنك تقول قبولًا لا يصح ولا يعقل.

(1) سورة الإسراء، الآية: 49-50.

(2) الصحاح في اللغة، أبو نصر بن حماد الجوهري، مادة: (نغض): 221/2.

وفي سياق خطاب الله -تعالى- مع موسى -عليه السلام- في سورة طه، يقول تعالى: (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى (17) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ بِهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي) ⁽¹⁾. جاءت هذه الآية: (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) مدخلاً لعرض حديث الله مع موسى -عليه السلام- وقد تصدرت الآية بأداة الاستفهام الصادرة من الله -عز وجل- الذي لزم أن يكون مجازياً له دلالة بلاغية. وللإمام الزمخشري كلام نفيس في الإبانة عن المعنى المجازي للاستفهام حين قال: (سأله ربه ليريه عظم ما اخترعه -عز وجل- في الخشبة اليابسة من قلبها حية نضاضة، ليقرر في نفسه المباينة البعيدة بين المقلوب عنه- أي: العصا- والمقلوب إليه -أي: الحية- وينبهه على قدرته الباهرة) ⁽²⁾. وهذا معناه أن الاستفهام الوارد في هذه الآية هو استفهام تقرير، الغرض منه تقرير موسى -عليه السلام- بإمكانات الشيء الذي يمسكه بيده اليمنى، ثم تأمل الجواب في سياق هذا الخطاب: (قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي).

اللافت للانتباه العطف بذلك الفعل (وأهش)، فما دلالتة؟ وماذا تضيف هذه المفردة القرآنية من دلالة إيحائية لا يمكن لأي لفظة أن تفي بالمعنى نفسه؟ الهش: (الهاء والشين أصل صحيح يدل على رخاوة ولين) ⁽³⁾، و(أهش هشاً إذا خبط الشجرة فألقاه لغنمه)، فهذه المفردة القرآنية الوحيدة -صيغة ومادة- كان لها إحياء دلالي ذو أثر على المعنى، (فالمكونات الصوتية للكلمة تصوّر وتحاكي المعنى فعلاً، فالهمزة صوت توتر حنجري يصوّر عملية رفع العصي، ليضرب أوراق الشجر، وتكرار هذه العملية التي هي حدث الفعل، وهو حين يفعل هذا يسقط الجاف من ورق الشجر، وهذا ما يصوّر صوت الهاء والشين؛ لما في هذا الورق من هشاشة وأصوات لاحتكاك الورق ببعضه بعضاً، كما أن الشين يعكس صورة انتشار ورق الشجر الجاف على الأرض لما فيه من تفشٍ) ⁽⁴⁾.

وللنظر -أيضاً- إلى زيادة الحديث، لم لم يكتف سيدنا موسى بقوله: هي عصاي؟ وما دلالة أهش؟ إنها حالة الاستئناس بمخاطبة الذات العلية.

(1) سورة طه، الآيتان: 17-18.

(2) الكشف: 57/3

(3) معجم مقاييس اللغة: 9 / 6.

(4) مجلة الدراسات العربية (التعبيرية الصوتية في النص القرآني): 599.

وفي نعيم الجنة والتلذذ بها من قبل أصحابها، يقول تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنْ
الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (101) لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ
خَالِدُونَ)⁽¹⁾.

يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآيات: (لما ذكر -تعالى- أهل النار وعذابهم بسبب شركهم
بالله عطف بذكر السعداء من المؤمنين بالله ورسله، وهم الذين سبقت لهم من السعادة، وأسلفوا
الأعمال الصالحة في الدنيا، أحسن الله مآبهم وثوابهم ونجّاهم من العذاب وحصل لهم جزيل
الثواب، فقال: (أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (101) لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا (103)) (حريقها في
الأجساد)⁽²⁾. فتأمل معي -أيها القارئ- التعبير بكلمة (حسيسها) وما توحى به جرس حروفها من
إحشاءات تستشعر من خلاله عظيم النعم في أن الصوت الخفي من النار لا يسمع ولا يصل إليهم،
(فقد عبّر عن الحركة بالحسيس)⁽³⁾ و(الحس والحسيس: الصوت الخفي، والحس بكسر الحاء،
وحساً وحسيساً وأحس به شعر به)⁽⁴⁾، فالله -عز وجل- ينفي عن المؤمنين المنعمين سماعهم لكل
ما يكر نعيمهم فلا تبلغ أسماعهم أصوات النار سالمون من كل ما يفزعهم. فجملة (لا يسمعون
حسيسها) (بيان لمعنى (مبعدون)، أي: مبعدون عنها بعداً شديداً بحيث لا يلفحهم حرها، ولا
يروعهم منظرها، ولا يسمعون صوتها، والصوت يبلغ إلى السمع من أبعد ما يبلغ من المرئي، فهم
سالمون من الفزع من أصواتها، فلا يقرع أسماعهم ما يؤلمهم)⁽⁵⁾. يقول سيد قطب -صاحب
الظلال-: (ولفظه (حسيسها) من الألفاظ المصورة بجرسها لمعناها، فهي تنقل صوت النار وهي
تسري وتحرق، وتحدث ذلك الصوت المفزع، وإنه لصوت يتفزع له الجلد ويقشعر، ولذلك نجى
الذين سبقت لهم الحسنَى من سماعه فضلاً على معاناته- نجوا من الفزع الأكبر الذي يذهل
المشركين وعاشوا فيما تشتهي أنفسهم من أمن ونعيم)⁽⁶⁾.

(1) سورة الأنبياء، الآية: 102.

(2) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى:
774هـ)، المحقق: محمد حسين شمس الدين، ص 878، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي
بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1419هـ.

(3) مفردات القرآن: 152/1.

(4) لسان العرب: 49/6.

(5) التحرير والتنوير: 156-17.

(6) في ظلال القرآن: 2399/4.

ويقابل أهل النعيم، وعظيم نعيمهم أهل النار وبشاعة عقابهم، يقول تعالى: (وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (92) مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ (93) فَكَبُّوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ (94))⁽¹⁾.

هذه الآيات خطاب من الله -تعالى- لأهل النار قبل دخولهم النار، والإمام الزمخشري فسّر هذين الاستفهامين بما يفهم من كلامه، أنها للتحسر والتعظيم، قال: (يجمع عليهم الغموم والحسرات كلها، فتجعل النار بمرأى منهم فيهلكون غمًا في كل لحظة ويوبخون على إشراكهم، فيقال لهم: أين آلهتكم؟ هل ينفعونكم بنصرتهم لكم أو هل ينفعون أنفسهم بانتصارهم؟)⁽²⁾. واختصر الإمام أبو السعود بيان المراد منهما، فقال: (وهذا سؤال تقريع وتبكيت لا يتوقع له الجواب)⁽³⁾. أما الطاهر بن عاشور فخلاصة رأيه أن الاستفهام الأول للتهكم والتوبيخ والثاني للإنكار والتهكم)⁽⁴⁾، ثم تأمل بعد ذلك حين يصور النظم الحكيم كيفية دخول الكفار النار (فَكَبُّوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ).

وفيها من التناسب بين صفات الصوت ومعنى الكلمة:

وهذه اللفظة بجرسها الإيقاعي (فَكَبُّوا) يقف فيها المتأمل أمام صورة تعبيرية إيحائية لا تملكها الكلمات العادية، ف(الكاف والباء) أصل صحيح يدل على جمع وتجمع، لا يشد منه شيء، ومنه كببت الشيء لوجهه أكبه كِبًا، وأكبُّ فلان على الأمر يفعله. والكيكة: أن يتدهور الشيء إذا ألقي في هوة حتى يستقر، فكانه تردد في الكبِّ، ويقال: جاء متككبًا في ثيابه، أي: متزملًا، ومن ذلك الكبة من الغزل)⁽⁵⁾، فهذه اللفظة بهذا السياق الواردة فيه (ككبوا) أبلغ من الفعل (كبوا)؛ لما تعطيه المفردة القرآنية من الكب العنيف وشدة العقاب.

كما نجد أن الفعل (ككب) مضعف للمقطع (كب)، فيدل على تكرار الكب وتتابعه. يدل كذلك على الاجتماع والتراكم والتراكب لأهل النار بعضهم فوق بعض، وتتابع كبهم وإلقاؤهم في النار

(1) سورة الشعراء، الآيات: من (92) إلى (94).

(2) الكشف 321/3-322.

(3) تفسير أبي السعود المسمى إرسال العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي: 251/6، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1411هـ-1990م.

(4) ينظر: التحرير والتنوير: 151-19.

(5) معجم مقاييس اللغة: 124/5.

على وجوههم، ونلاحظ عندما نقرأ (ككبوا) نقطعها رغماً عنا (فكب.....كبوا) كأننا نقول: كبه وراء كبه، ويرسم النطق والصوت الصورة لك دون أن يقوم مقامها أي لفظ آخر مثل ككبوا .

وجدير بنا أن نقف عند كلام الزمخشري بشأن جمالية هذه الكلمة؛ إذ يقول: (الكبكية تكرير الكب، جعل التكرير في اللفظ دليلاً على التكرير في المعنى كأنه إذا أُلقي في جهنم ينكب مرة بعد مرة حتى يستقر في قعرها)⁽¹⁾، وبهذا المعنى تبعد الكلمة عن كونها إشارة اعتباطية (فإن انضمام الشفتين ثلاث مرات في هذه المفردة مرة على الكاف لوجود الضم، ومرتين على الباء؛ لأنه صوت شفوي شديد، وهذا الانضمام يصور حركة تكوير الكافر، وهو يتدحرج حتى يصل إلى القعر، ويتجمع جسده كالكرة، وكما تتجمع الشفاه في لفظ هذه المفردة)⁽²⁾، ويقول سيد قطب: (وإننا لنكاد نسمع من جرس اللفظ صوت تدفعهم، وتكفئهم وتساقطهم، بلا عناية ولا نظام، وصوت الكركبة الناشئ من الكبكية، كما ينهار الجرف -فتتبعه الحروف- فهو لفظ مصور بجرسه لمعناه، وإنهم لغاؤون ضالون، وقد ككب معهم جميع الغاؤون هم (وجنود إبليس أجمعون)، (والجميع جنود إبليس هو تعميم شامل بعد تخصيص)⁽³⁾، فهو تصوير دقيق لحركة سقوطهم في النار، فهذه الكبكية الجماعية أدل على الإهانة وأكثر ملاءمة للمعنى المراد.

وقد يأتي الانسجام تماماً مع سياق الوعيد والتهديد لهؤلاء الغاوين الضالين، كما أن تكرار الباء بما فيها قلقة وانفجارية يأتي مناسباً للحدث مع محاكاة صوت الوقوع والاصطدام⁽⁴⁾، فنجد التكرار ظاهرة تميز بها النص القرآني في مواقف اقتضاها السياق لتحقيق المقصد المطلوب. وقد التزم به القراء العشر؛ لما لها من أثر في تقوية العلاقة بين الصوت والدلالة. أما من الجانب الصوتي فهناك تنوع في تكرار الصوامت حسب المواقف، فالقرآن يوظف الصوت المتكرر لتقرير الدلالة المقصودة، وقد أدرك ذلك القراء هذا التلوين، فأظهروه بوضوح في قراءاتهم، فأعطوا الأداء حقه.

(1) الكشف: 322/3.

(2) جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، أحمد باسوف: 161، دار المكتبي، دمشق، ط1: 1415-1994م.

(3) في ظلال القرآن: 2605/5.

(4) موسوعة الجلال والجمال في رسم الكلمة وعلاقته بالجرس والنظم في القرآن الكريم، د/سامح القليني، تحقيق د/علي النحاس، دار الصحابة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٤ م، ص 248.

المبحث الخامس

الفاصلة بين التناسق الصوتي ورعاية المعنى

أطلق علمائنا على نهايات الآيات القرآنية تسمية (رؤوس الآيات)، تمييزاً لها عن مصطلحات الشعر والنثر، ففي الشعر نقول: صدر البيت وعجزه، وفي النثر نقول: بداية الجملة ونهايتها، فبداية الآية عندهم كنهايتها، رأس، أي: مستوى من الارتفاع والارتقاء لا ينتهي ولا يهبط أبداً، والوقف عند الرأس يشعر بأن آيات القرآن قمم يرقى القارئ إليها، وكلما مضى في القراءة ازداد رقياً، فهو صاعد أبداً، حيث يقال لقارئ القرآن: (اقرأ وارق، فإن منزلتك عند آخر آية تقرؤها).

ومعلوم أن رؤوس الآيات توقيفية، أي: كما جاءت بالتلقي عن سيدنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، والملاحظ في رؤوس الآيات التناسب الصوتي الذي يلفت الانتباه وتستريح له الأذان إلى حد يأخذ بالنفس، ولعله كان أحد الأسباب التي جعلت الوليد يقول بعد سماعه القرآن: (إن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة)، وهما من حس اللسان وحسن الأذن. وإذا ما أحببت محاولة الكشف عن الظاهرة بأسلوب علمي، وذلك بتتبع أصوات الحروف والحركات التي تكون هذه الفواصل، بهذا التناسق الصوتي المبدع، فإننا نلاحظ هذا جلياً. ومن الألفاظ المفردة في القرآن صيغة ومادة كلمة (ضيـزى) الواردة في خطاب المشركين (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْغَزَى (19) وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى (20) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى (21) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى (22)).⁽¹⁾

يقول الدكتور المطعني بشأن الخطاب في هذه الآيات الواردة على صورة الاستفهام: (إن الاستفهام الأول (أَفَرَأَيْتُم) المراد منه استحضار صورة المستفهم عنه في الذهن ليحكم عليه وهو حاضر ماثل فيه. أما الاستفهام الثاني {أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى} فهو الإنكار مع التقرير والتوبيخ)⁽²⁾، أي: (أتجعلون لله البنات بزعمكم ولكم البنون؟ (تلك إذًا قسمة ضيـزى)، أي: ظالمه جائرة، وأي ظلم أعظم من قسمة تقتضي تفضيل العبد لمخلوق على الخالق)⁽³⁾، فموقع جملة {تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى} تعليل للإنكار والتهمك المفاد من الاستفهام (ألكم الذكر وله الأنثى)

(1) سورة النجم، الآيات من (19) إلى (22).

(2) التفسير البلاغي للاستفهام، د. عبد العظيم المطعني: 17/4، مطبعة دار التوفيقية 1399هـ/ 1979م.

(3) تفسير السعدي: 1388

أي: قد جرتم في القسمة، وما عدلتم فأنتم أحقاد بالإنكار⁽¹⁾، فهذه الفاصلة القرآنية (ضيّزى) جاءت متوافقة مع المعنى المراد، فـ (ضيّز في الحكم، أي: جار، وضارّه حقه: يضيّزه ضيّرًا نقصه وبخسه ومنعه، وضيّزت فلان أضّزه وضيّرًا: جرّت عليه، وقسمة ضيّزى، أي: جائرة)⁽²⁾، وقد عدّ ابن الأثير هذه المفردة من الألفاظ الغريبة التي حسنت بحسن موقعها؛ (لأنها جاءت على الحرف المسجوع الذي جاءت السورة جميعها عليه، وغيرها لا يسد مسدها في مكانها، وإذا نزلنا معك أيها المعاند على ما تزيد قلنا: إن غير هذه اللفظة أحسن منها ولكنها في هذا الموضع لا تدر ملائمة لأخواتها ولا مناسبة؛ لأنها تكون خارجة عن حرف السورة، وسأبين فأقول: إذا جئنا بلفظة في معنى هذه اللفظة قلنا: ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذا قسمة ظالمة. لم يكن النظم كالنظم الأول، وصار الكلام كالشيء المعوز الذي يحتاج إلى تمام، وهذا لا يخفى على من له ذوق ومعرفة بنظم الكلام⁽³⁾.

ونجد الرافعي نظر إلى هذه المفردة نظرة عميقة شاملة تناولتها من جميع جهاتها وغاص في أعماقها في قوله: (وفي القرآن لفظة غريبة هي أغرب ما فيه، وما حسنت في كلام قط إلا في موقعها منه، وهي كلمة (ضيّزى) من قوله تعالى: (تلك إذا قسمة) (ضيّزى)، ومع ذلك فإن حسننها في نظم الكلام من أغرب الحسن وأعجبه. ولو أدركنا اللغة عليها ما صلح لهذا الوضع غيرها، فإن السورة التي هي منها سورة النجم مفصلة كلها على الياء، فجاءت الكلمة فاصلة من الفواصل، ثم هي في معرض الإنكار على العرب؛ إذ وردت في ذكر الأصنام وزعمهم في قسمة الأولاد، فإنهم جعلوا الملائكة والأصنام بنات الله مع أولادهم البنات، فقال تعالى: (ألكم الذكر وله الأنثى تلك إذا قسم ضيّزى)، فكانت غرابية اللفظ أشد الأشياء ملاءمة لغرابية هذه القسمة التي أنكرها. وكانت الجملة كلها كأنها تصوّر في هيئة النطق بها الإنكار في المرة الأولى والتهكم في الأخرى، وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكّنت في موضعها من الفصل، ووضعت حالة المتهكم في إنكاره من إمالة اليد والرأس بهذا المدين فيها إلى الأسفل والأعلى، وجمعت إلى كل ذلك غرابية الإنكار بغرابيتها اللفظية، والعرب يعرفون هذا الضرب من الكلام، وله نظائر في لغتهم، وكم من لفظة غريبة عندهم لا تحسن إلا في موضعها ولا يكون حسننها على غرابيتها إلا أنها تؤكّد المعنى الذي سبقت له بلفظها وهيئة منطقتها، فكانت في تأليف أصواتها معنى حسيًا وفي تأليف أصواتها معنى مثله في النفس، وإن تعجب فعجب نظم هذه الكلمة الغريبة

(1) التحرير والتنوير: 102-27

(2) لسان العرب: 367/5-368.

(3) المثل الثائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد: 16/1.

المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1411هـ-1990م.

وانتلافه على ما قبلها؛ إذ هي مقطعان: أحدهما مد ثقيل والآخر مد خفيف، وقد جاءت عقب غنّتين في (إذن) و(قسمة)، إحداها خفيفة والأخرى ثقيلة متفشية، فكأنها بذلك ليست إلا مجاورة صوتية لتقطيع موسيقي، وهذا معنى رابع. أما خامس هذه الكلمات فهو أن الكلمة التي جمعت المعاني الأربعة على غرابتها إنما هي أربعة أحرف أيضاً⁽¹⁾، ففي هذه الكلمة تصوير لبشاعة ما يحكمون به.

و(ضيّزى) تعني: جائزة ظالمة، لكن لفظ (ضيّزى) جاء هنا ليحقق غرضين، هما: رعاية الفاصلة التي غلبت فيها الألف المقصورة، والثاني: الإيحاء -بما في الضاد من تفخيم- إلى أن الجور في هذه القسمة لا مزيد عليه، ثم انظر إلى قسّمات وجهك وأنت تلفظ كلمة (ضيّزى) ستلاحظ أن سماتك كمن هو مشمئز.

الخاتمة:

وفي الختام، فكل لفظ في النص القرآني قد وضع في موضعه المناسب تماماً كما أراد الله تعالى، وهذا الترتيب في ذاته سر إعجازي فوق بقية الأسرار، فالصورة الأدائية والشكلية لفظة القرآنية وما توحى من تناسب وتناعم صوتي مبرزة للجانب الدلالي، ويحققان معاً هذا التواشج التام بين اللفظ ومعناه من خلال السياق؛ وذلك أن اللفظة القرآنية سواء من الناحية الصوتية أو البنيوية وإيقاعهما النغمي أثر كبير في إبراز المعنى مع التوافق والتقابل التكاملي بين الصوت وجرسه وبنيته ودلالته.

ولهذا كان استعمال كل لفظة في موضوعها استعمال معجز لا يؤدي غيرها نفس معناها، فالقرآن (يتأنق أسلوبه في اختيار ألفاظه، ولما بين الألفاظ من فروق دقيقة في دلالتها، يستخدم كلًا حيث يؤدي معناها في دقة فائقة تكاد بها تؤمن بأن هذا المكان كأنما خلقت له تلك الكلمة بعينها، وأن كلمة أخرى لا تستطيع توفية المعنى الذي وفّت به أختها، فكل لفظة وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى بأقوى أداء، لذلك لا تجد في القرآن ترادفًا، بل فيه كل كلمة تحمل إليك معنى جديدًا⁽²⁾).

فلكل لفظة في القرآن جرسها الخاص والذي يتلاءم مع دلالاته العامة ويساعد على تثبيت الصورة المرسومة ويحقق ظلالها المعنوية.

(1) بلاغة القرآن في أدب الرافي، د. فتحي عبد القادر فريد: 222، دار المنار.

(2) من بلاغة القرآن، أحمد أحمد بدوي: ص 57، دار النهضة، القاهرة.

ومن نتائج البحث:

- أن البحث يرسخ بعض المفاهيم المستقر عليها للألفاظ ومفردات القرآن الكريم، ومنها:
- اللفظة المستقلة بمفهومها الذاتي، لها معنى عرفي معجمي، ولها داخل التركيب معنى نحوي، ولها في السياق معنى دلالي.
- التركيب المستقل بمفهومه التركيبي الإسنادي له معنى معيّن، وقد يبدل بغيره في الأسلوب ليؤدي المراد، ولإيجاد دلالات جديدة زائدة على معناه الأصلي.
- المعاني الأصلية لا تهمل، بل تستحضر لبيان المعاني الجديدة للمفردات والتراكيب، وإيضاح الدلالات المقامية والسياقية والحالية لمعرفة علة الاختيار.
- يؤتى بالبدائل الدلالية والأسلوبية لتحصيل دلالات لا يستطيع أن يأتي بها المعنى الأصلي أو المعنى العام.
- البدائل توسع المعنى الأصلي وتولد المعاني الجديدة بدلالات مختلفة عن دلالة المعنى الأصلي.
- وقبل أن أجم عنان قلبي، فإن مما أوصي به التوجّه إلى الدراسات الصوتية للمفردات القرآنية؛ لأنها تكشف عن جانب من جوانب الإعجاز البلاغي.

Rhetorics of the Verbal Expression in the Quranic Discourse (An analytical study)

Shooma Mohammad Albalawi, *Dept. of Arabic Language, Tabuk University, Kingdom of Saudi Arabia.*

Abstract

Praise be to Allah, the Lord of the world, and peace and blessings be upon the last of the Prophets, and Allah bless his good companions, and his followers. Data investigate in this research will be taken from the lexical forms of the Holy Quran. This research examines single lexical forms which have not been previously studied at the phonological and semantic levels. These levels contribute to account for the articulation and clarification of meanings. They also demonstrate the choice of a particular lexical form and not others in the Quranic expression thus ensuring that the meaning has a powerful portrayal and a sweetness of rhythm .

قدم البحث للنشر في 2014/5/27 وقبل في 2015/2/22

فهرس المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

1. إعجاز التكرار في قصص القرآن: المتشابهات وجرس الكلمة والمشهد التصويري، تأليف د. سامح القليني، دار الصحابة، ٢٠١٣هـ.
2. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الفكر العربي القاهرة، ط8، 1416هـ-1995هـ.
3. بديع القرآن، ابن أبي الأصعب المصري، تحقيق: حنفي محمد شرف، نهضة مصر.
4. بلاغة القرآن في أدب الرافعي، د. فتحي عبد القادر فريد، دار المنار.
5. البناء اللغوي في سورتي البقرة والشعراء-رسالة ماجستير، إعداد: د. مني محمد عارف عابد، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين ٢٠٠٤م.

6. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
7. تفسير أبي السعود المسمى إرسال العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1411هـ - 1990م.
8. تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1413هـ - 1993م.
9. تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، أبو محمد الحين بن مسعود، تحقيق: خالد عبد الرحمن ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 4، 1415هـ - 1995م.
10. التفسير البلاغي في القرآن الحكيم، د عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، 1420هـ - 1999م.
11. التفسير البلاغي للاستفهام، د. عبد العظيم المطعني، مطبعة دار التوفيقية 1399هـ / 1979م.
12. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ)، المحقق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - 1419هـ.
13. التفسير القيم، الإمام ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفيفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
14. التفسير الكبير، الإمام الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
15. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 1411هـ - 1991م.
16. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي: 478، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م.
17. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الريان، بيروت، لبنان، 1418هـ - 1997م.
18. التيسير في القراءات السبع، تأليف: أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، تصحيح: أوثرزتزل-إستانبول: 128- التذكرة في القراءات.
19. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 5، 1417هـ - 1996م.

20. الجرس والإيقاع في تعبير القرآن، كاصد ياسر حسين، مجلة آداب الرفادين، العدد التاسع، 1978م.
21. جماليات المفردة القرآنية في كتب الإعجاز والتفسير، أحمد باسوف: 161، دار المكتبي، دمشق، ط1: 1415-1994م.
22. الخصائص، صنعه: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية.
23. الدر النظيم في مباحث من علوم القرآن الكريم، د/ توفيق إبراهيم أبو بكر، كلية أصول الدين والدعوة بالمنصورة، د.ت.
24. دلالة الألفاظ د. إبراهيم أنيس، طبعة الإنجلو المصرية.
25. ديوان النابغة، تحقيق: عباس عبد الستار: 53، ط 3، دار الكتب العلمية، 1996م.
26. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1405هـ، 1995م.
27. الصحاح في اللغة، أبو نصر بن حماد الجوهرى.
28. الصورة الفنية في المثل القرآني د/ محمد الصغير ط: دار الهادى للطباعة والنشر 1991م ص: 238.
29. فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1416هـ -1996م.
30. فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، د. فتحي أحمد عامر، منشأة المعارف، الإسكندرية 1991م.
31. في ظلال القرآن، سيد قطب: 298/1-299، دار الشروق، بيروت، ط 15، 1408هـ-1988م.
32. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود عمرو الزمخشري، دار الكتب العربية.
33. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: 711هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.
34. المثل الثائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1411هـ-1990م.
35. مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ -1986م.

36. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبدالشافى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ-1993م.
37. المصباح المنير في تهذيب تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، دار السلام، الرياض، 1420-1990م.
38. معاني القرآن، أبو زكريا الفراء يحيى بن زياد، مكتبة عالم الكتب، طبعة بيروت الطبعة الثانية 1980م.
39. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم بحاشية المصحف الشريف، وضعه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2، 1411هـ-1991م.
40. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل بيروت، بيروت، لبنان، 1411هـ-1991م.
41. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى، السعودية 1418-1997.
42. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى، السعودية 1418-1997.
43. ملاك التأويل القاطع بدوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من أي التنزيل، أحمد بن إبراهيم بن الزبير، تحقيق: سعيد الفلاح، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1983-1403هـ.
44. من بلاغة القرآن، أحمد أحمد بدوي: 57، دار النهضة، الفجالة، القاهرة.
45. موسوعة الجلال والجمال في رسم الكلمة وعلاقته بالجرس والنظم في القرآن الكريم، د. سامح القليني، تحقيق: د/علي النحاس، دار الصحابة، الطبعة الرابعة، 2014م.
46. الموسوعة القرآنية، إبراهيم الأبياري، مؤسسة سجل العرب، 1405هـ، غريب القرآن.
47. النبأ العظيم، د. محمد عبد الله دراز، طبعة: دار القلم بيروت.
48. - المجلات
- مجلة الدراسات العربية (التعبير الصوتي في النص القرآني)، عبد المنعم سيد، العدد 19، مج2 (2009)، جامعة المنيا، مصر.

قائمة بالمفردات القرآنية التي لم ترد إلا مرة واحدة (صيغة ومادة)

الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة
كصيب	19	البقرة	حيران	71	الأنعام	تفتأ	85	يوسف
بعوضة	26	البقرة	ينعه	96	الأنعام	تشريب	92	يوسف
قتانها	61	البقرة	متراكباً	99	الأنعام	تفندون	94	يوسف
عدسها	61	البقرة	المعز	143	الأنعام	المحال	13	الرعد
فاقع	69	البقرة	مذؤوماً	18	الأعراف	كرماد	18	إبراهيم
لاشية	71	البقرة	ريشاً	26	الأعراف	فرعها	24	إبراهيم
هاروت	102	البقرة	نكدا	58	الأعراف	لواقم	22	الحجر
ببابل	102	البقرة	سهولها	74	الأعراف	تفضحون	68	الحجر
ماروت	108	البقرة	مهما	132	الأعراف	عضين	91	الحجر
ينفق	171	البقرة	القمل	133	الأعراف	دفع	5	النحل
يؤده	255	البقرة	الصفادع	133	الأعراف	فرث	66	النحل
انفصام	256	البقرة	تشمت	150	الأعراف	وحفدة	72	النحل
يتسنه	259	البقرة	سكنا	154	الأعراف	أصوافها	80	النحل
فصرهن	260	البقرة	فانيجست	160	الأعراف	ظعنكم	80	النحل
صلدا	264	البقرة	نتقنا	171	الأعراف	أوبارها	80	النحل
تغمضوا	267	البقرة	يلهث	176	الأعراف	توكيدها	91	النحل
يتخبطه	275	البقرة	صامتون	193	الأعراف	فجاسوا	5	الإسراء
رمزاً	41	آل عمران	الشوكة	7	الأنفال	فسينغضون	51	الإسراء
تدخرون	49	آل عمران	زحفاً	15	الأنفال	لاحتكن	62	الإسراء
نبتهل	61	آل عمران	مكاء	35	الأنفال	موفورا	63	الإسراء
بيكة	96	آل عمران	كساؤها	24	التوبة	قاصفا	69	الإسراء
فظا	159	آل عمران	نجس	28	التوبة	فتهجد	79	الإسراء
مريثاً	4	النساء	يضاهئون	30	التوبة	خبت	97	الإسراء
أفضى	21	النساء	فتكوى	35	التوبة	فجوة	17	الكهف
نضجت	56	النساء	فتبظهم	46	التوبة	تييد	35	الكهف
ثبات	71	النساء	يجمحون	57	التوبة	مونلا	58	الكهف
ليبطئن	72	النساء	إى	53	يونس	ينقض	77	الكهف
أذاعوا	83	النساء	تزدري	31	هود	غصبا	79	الكهف
يستنيطونه	83	النساء	أبلعى	44	هود	ردما	95	الكهف
مقيتا	85	النساء	أقلعى	44	هود	اشتعل	4	مريم
مراغماً	100	النساء	الجودى	44	هود	المخاض	23	مريم
فليبتكن	119	النساء	اعتراك	54	هود	حتماً	71	مريم
مذبذبين	143	النساء	حنيد	69	هود	ضداً	82	مريم
النطيحة	3	المائدة	الروع	74	هود	وفداً	85	مريم
نكيتم	5	المائدة	اطرحوه	9	يوسف	هدأ	90	مريم
الخنازير	6	المائدة	يرتع	12	يوسف	ركزا	98	مريم
يبحث	31	المائدة	دراهم	20	يوسف	طه	1	طه
ينفوا	33	المائدة	هيت	23	يوسف	نعليك	12	طه

من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني: دراسة تحليلية

الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة
منهاجاً	48	المائدة	غَلَقَتْ	23	يوسف	وأهش	18	طه
قسيسين	82	المائدة	شَغَفَهَا	30	يوسف	فيسجتم	61	طه
سائبة	103	المائدة	حَصَّصَ	51	يوسف	زرقاً	102	طه
نفقاً	35	الأنعام	نمير	65	يوسف	قاعاً	106	طه
شحومها	46	الأنعام	صواع	72	يوسف	هما	108	طه
عنت	111	طه	تذودان	23	القصص	اشمأزت	45	الزمر
ضنكا	124	طه	هاتين	27	القصص	أفوض	44	غافر
نذل	134	طه	ردءا	34	القصص	أقواتها	10	فصلت
قصمنا	11	الأنبياء	ثاوييا	45	القصص	رواكذ	33	الشورى
يدمغه	18	الأنبياء	الروم	2	الروم	رهواً	24	الدخان
رتقاً	30	الأنبياء	تمسون	17	الروم	الأحقاف	21	الأحقاف
ففتقناهما	30	الأنبياء	تصغر	18	لقمان	أسن	15	محمد
يكلؤكم	42	الأنبياء	خدك	18	لقمان	عسل	15	محمد
نفخة	49	الأنبياء	ختار	32	لقمان	أقفالها	24	محمد
فقومناها	79	الأنبياء	جوفه	4	الأحزاب	لحن	30	محمد
ففهمناها	79	الأنبياء	يثرب	13	الأحزاب	يتركم	35	محمد
حدب	96	الأنبياء	المعوقين	18	الأحزاب	معرة	25	الفتح
حسيستها	102	الأنبياء	سلقوكم	19	الأحزاب	تزيلوا	25	الفتح
تذهل	2	الحج	صياصيههم	26	الأحزاب	بالألقاب	11	الحجرات
هامدة	5	الحج	إناه	53	الأحزاب	تتأبزو	11	الحجرات
عطفه	19	الحج	السرد	11	سبأ	يغتب	12	الحجرات
مقامع	21	الحج	منسأته	14	سبأ	تجسسوا	12	الحجرات
ضامر	27	الحج	العرم	16	سبأ	باسقات	10	ق
وجبت	36	الحج	خمت	16	سبأ	يلفظ	18	ق
المعتر	36	الحج	التناوش	52	سبأ	تحيد	19	ق
صوامع	40	الحج	قطمير	13	فاطر	قدحا	2	الذاريات
معطلة	45	الحج	جدر	27	فاطر	الحبك	7	الذاريات
تترا	44	المؤمنون	مقحمون	8	يس	يهجعون	17	الذاريات
تلفح	104	المؤمنون	لمسخناهم	67	يس	رق	3	الطور
كالحنون	104	المؤمنون	لازب	11	الصفافات	قاب	9	النجم
درى	35	النور	أيقاظا	18	الصفافات	قوسين	9	النجم
كمشكاة	35	النور	تزيلوا	25	الصفافات	ضيزى	22	النجم
زيتها	35	النور	يقطين	46	الصفافات	اللمم	32	النجم
بقبعة	39	النور	لشوبا	67	الصفافات	أكدى	34	النجم
الودق	43	النور	يزفون	94	الصفافات	أقنى	48	النجم
مذعنين	49	النور	تله	103	الصفافات	سامدون	61	النجم
يحييف	50	النور	للجيين	103	الصفافات	منهمر	11	القمر
لواذا	63	النور	أبق	140	الصفافات	دسر	13	القمر
يتسللون	63	النور	ساهم	141	الصفافات	منقعر	20	القمر

الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة
يعبؤوا	77	الفرقان	فالتقمه	142	الصافات	نضاختان	66	القمر
ضير	50	الشعراء	بساحتهم	177	الصافات	شواظ	35	الرحمن
شرذمة	54	الشعراء	مناص	3	ص	الياقوت	58	الرحمن
فككبوا	94	الشعراء	قطنا	16	ص	مدهمتان	64	الرحمن
ريع	128	الشعراء	الخلطاء	24	ص	الخيام	72	الرحمن
يهيمون	225	الشعراء	الصافنات	31	ص	رفرف	76	الرحمن
عفريت	39	النمل	الجياد	31	ص	عيقري	76	الرحمن
أهكذا	42	النمل	رخاء	36	ص	منضود	28	الواقعة
جامدة	88	النمل	تقشعر	23	الزمر	مخضود	28	الواقعة
طلح	29	الواقعة	وهاجا	13	النبا	النفاثات	4	العلق
مسكوب	31	الواقعة	كواكب	33	النبا	لنسفعا	15	العلق
عرباً	37	الواقعة	دهاقا	34	النبا	ضبحا	1	العاديات
الهييم	55	الواقعة	نخرة	11	النازعات	نقعا	4	العاديات
المزن	69	الواقعة	الساهرة	14	النازعات	لكنود	6	العاديات
للمقوين	73	الواقعة	سمكها	28	النازعات	ما هية	10	القارعة
الحلقوم	83	الواقعة	أعطش	29	النازعات	أبائيل	3	الفيل
حينئذ	84	الواقعة	دحاها	30	النازعات	انحر	2	الكوثر
يان	16	الحديد	الطامة	34	النازعات	الأبتر	3	الكوثر
مرصوص	4	الصف	قضباً	28	عبس	جيدها	5	المسد
مسندة	4	المنافقون	غلبا	30	عبس	مسد	5	المسد
خشب	4	المنافقون	أباً	31	عبس	كفوفاً	4	الإخلاص
التغابن	9	التغابن	الصاخة	33	عبس	وقب	3	الفلق
بنميم	11	القلم	انكدرت	2	التكوير	النفاثات	4	الفلق
زنييم	13	القلم	المؤودة	8	التكوير			
سنمئه	16	القلم	كشطت	11	التكوير			
الخرطوم	16	القلم	الكنس	16	التكوير			
حرد	25	القلم	عسعى	17	التكوير			
هاؤم	19	الحاقة	تنفس	18	التكوير			
الوتتين	46	الحاقة	ضنين	24	التكوير			
هلوعاً	19	المعارج	ران	14	المطففين			
عزين	37	المعارج	رحيق	25	المطففين			
يوفضون	43	المعارج	تسنيم	27	المطففين			
يغوث	23	نوح	يتغامزون	30	المطففين			
ونسرا	23	نوح	بالهزل	14	الطارق			
سواعاً	23	نوح	ضريع	6	الغاشية			
الجد	3	الجن	نمارق	15	الغاشية			
قددا	11	الجن	زرايى	16	الغاشية			
هريا	12	الجن	سُطحت	20	الغاشية			
المزمل	1	المزمل	الوتر	3	الفجر			

من بلاغة التعبير اللفظي في الخطاب القرآني: دراسة تحليلية

الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة	الكلمة	الآية	السورة
غصة	13	المزمل	جأبوا	9	الفجر			
مهيلًا	14	المزمل	سوط	13	الفجر			
كتثيا	14	المزمل	لما	19	الفجر			
قسورة	51	المدثر	جئًا	20	الفجر			
فاقرة	25	القيامة	كبد	4	البلد			
أمشاج	2	الإنسان	النجدين	10	البلد			
زمهريًا	13	الإنسان	مسغبة	14	البلد			
زنجبيلًا	17	الإنسان	طحاها	6	الشمس			
سلسبيل	18	الإنسان	فألهمها	8	الشمس			
شامخات	27	المرسلات	دمدم	14	الشمس			
جمالة	33	المرسلات	قلبي	3	الضحى			
ثجاجًا	4	النبا	تقهقر	9	الضحى			

مبدأ الشرعية في نظام روما الأساسي لعام 1998

طلال العيسى*

ملخص

يتناول البحث دراسة مبدأ الشرعية في نظام روما الأساسي المبرم عام 1998، والذي بموجبه تم إنشاء أول محكمة جنائية دولية دائمة. لقد تناول البحث دراسة مبدأ شرعية الجريمة من حيث تعريفها، وبيان أنواع الجرائم الدولية، وفق نظام روما الأساسي، مع دراسة الملامح الأساسية لهذا النظام. كما تناول البحث دراسة مبدأ شرعية العقوبة من خلال تعريف العقوبة، وبيان ماهيتها وأنواعها، مع دراسة موجزة لضمانات تحقيق عدالة العقوبة وفعاليتها. وقد خرج الباحث بمجموعة من النتائج والاستنتاجات، كما قدم عدة توصيات ومقترحات أدرجها في خاتمة البحث.

المقدمة:

عبرت القوانين الجنائية الوطنية عن مضمون هذا المبدأ ونطاقه بحدود متفاوتة، حيث نجد أن منها ما اقتصر في تحديده لهذا المضمون على (الجرائم والعقوبات) فقط، بينما ذهب البعض الآخر إلى توسيع هذا المضمون وهذا النطاق، بحيث يشمل إجراءات وتدابير أخرى، حيث لم يقف عند حد (شرعية الجرائم والعقوبات)، وإنما (شرعية الجرائم والجزاءات)، أو بعبارة أخرى (الشرعية الجزائية) كون هذه الصياغة أعم وأشمل.

وأياً ما كان الأمر من صحة، أو دقة التعبير عن هذا المضمون ونطاقه، فإن الذي يعنينا في إطار بحثنا هذا هو مضمون هذا المبدأ وحدوده، كما ورد في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية؛ إذ يتضح من خلال نص كلٍّ من المادتين (22) و (23) من هذا النظام، اللتين تجسدان هذا المبدأ، أن مضمونه ونطاقه قد اقتصر على كل من الجرائم والعقوبات فقط، وبذلك فقد سار نظام روما الأساسي في صياغته لمبدأ الشرعية والتعبير عنه وفق الاتجاه الأول سالف الذكر، إلا أن ما يلفت الانتباه أن شطري مبدأ الشرعية لم يتضمَّنْها نصٌّ واحد، بل ورد كل واحد

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* كلية الحقوق، جامعة عجلون الوطنية، عجلون، الأردن.

منهما مستقلاً عن الآخر في هاتين المادتين، وقد تبع ذلك استقلال نصوص التجريم عن نصوص العقاب، بحيث لم يتم إيراد الجريمة والعقوبة في نص واحد، كما لم يتم تحديد عقوبة لكل جريمة، بل تم إيراد قائمة بالجرائم وقائمة أخرى بالعقوبات، وترك الأمر في اختيار العقوبة لكل جريمة لتقدير المحكمة وفقاً لما تراه، وتبعاً للظروف والأعدار التي وردت هي الأخرى بشكل قائمة، وليس تبعاً لكل جريمة، الأمر الذي يكون مدعاة للتساؤل والبحث حول تفسير سبب اتباع واضعي نظام روما الأساسي لهذا الأسلوب وهذا النهج؟

وفي إطار البحث عن تفسير ذلك ظهر رأي بهذا الخصوص مفاده أن القانون الدولي، وإن كان (يقرر الصفة الإجرامية للفعل فهو قد لا يحدد العقوبة نظراً لطبيعة قواعد القانون الدولي العرفية، وحتى لو أفرغت تلك القواعد في شكل قواعد اتفاقية، فكثيراً ما يعتقد واضعوها أن تحديد عقوبة لكل جريمة يؤثر بين الدول خلافات كثيرة، ويكتفون بتحديد الجرائم فقط، فإذا ما لقي ذلك موافقة الدول أتيح بعدئذ تحديد العقوبات على سبيل الحصر)⁽¹⁾.

ومع زوال أزمة الصراع بين الغرب والشرق، التي كانت تحول دون إنشاء قضاء دولي جنائي، وتطبيق نصوص جنائية تتضمن شقي التجريم والعقاب، إلا أن صعوبة تضمين النص الواحد كلاً من الجريمة والعقوبة ظلت قائمة في مجال القانون الجنائي الدولي، واستمرت، إلى ما بعد وضع نظام روما الأساسي.

وتأكيداً لهذه الحقيقة فإن الظروف السياسية الدولية الراهنة قد لعبت دوراً هاماً ومؤثراً أدى إلى تغليب الاعتبارات الواقعية على الأفكار المثالية من قبل واضعي نظام روما الأساسي⁽²⁾.

(1) د. زهير الزبيدي: الاختصاص الجنائي للدولة في القانون الدولي: "الجريمة ذات العنصر الأجنبي"، رسالة دكتوراه منشورة، مطبعة الأديب البغدادي، ط1، 1980، ص32979/114.7.

(2) د. محمد يوسف علوان: المحكمة الجنائية الدولية، بحث مقدم للندوة العلمية بعنوان "القانون الدولي الإنساني: الواقع والطموح" التي نظمتها كلية الحقوق بجامعة دمشق واللجنة الدولية للصليب الأحمر، 4 و 3 تشرين الثاني 2000، مطبعة الداودي، دمشق، 2001، ص203.

وعليه فإن طبيعة هذا الموضوع تقتضي بحثه على وفق النهج الذي ورد عليه في نظام روما الأساسي.

لذلك سنقسم بحثنا هذه وفق المنهج التالي:

المبحث الأول - مبدأ شرعية الجريمة.

المطلب الأول - تعريف الجريمة الدولية.

المطلب الثاني - أنواع الجرائم الدولية في نظام روما الأساسي.

المبحث الثاني - مبدأ شرعية العقوبة.

المطلب الأول - تعريف العقوبة وأنواعها.

المطلب الثاني - ضمانات عدالة العقوبة وفاعيلتها.

الخاتمة.

المبحث الأول: مبدأ شرعية الجريمة

ورد النص على هذا الشطر من مبدأ الشرعية في نظام روما الأساسي في المادة (22 / 2) التي تنص على أنه (لا يسأل الشخص جنائياً بموجب هذا النظام الأساسي ما لم يشكل السلوك المعني وقت وقوعه جريمة تدخل في اختصاص المحكمة).

ويلاحظ أن مبدأ (لا جريمة إلا بنص) الذي تضمنته المادة (22) من نظام روما الأساسي قد ورد مستقلاً عن مبدأ (لا عقوبة إلا بنص) الوارد في المادة (23) من نظام روما الأساسي، إلا أننا نجد أن المعنى المقصود بـ (لا جريمة إلا بنص) والذي تضمنه نظام روما الأساسي لا يختلف عن معناه في الدراسات الجنائية؛ إذ إنه يحمل المعنى ذاته، أي (عدم جواز عد أي فعل من الأفعال جريمة بموجب نظام روما الأساسي، ما لم يكن قد نص على عده كذلك بموجب النظام، مهما كان هذا الفعل خطيراً أو قبيحاً)⁽³⁾.

وهكذا يكون نظام روما الأساسي باعتماده لهذا المبدأ، والنص عليه صراحة، قد تميز عن أنظمة المحاكم السابقة⁽⁴⁾ في هذا الجانب.

ولغرض الإحاطة بمضمون هذا الشطر من مبدأ الشرعية والمتمثل (بشرعية الجريمة) فإن ذلك يتطلب تعريف الجريمة الدولية وبيان أنواعها عموماً، ومن ثم تسليط الضوء على الجرائم الدولية المنصوص عليها في نظام روما الأساسي، وأهم ملامح سمات هذا النظام.

وبناءً عليه فقد فضلنا تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين، يتناول المطلب الأول تعريف الجريمة الدولية، ويتناول المطلب الثاني بيان أنواع الجرائم الدولية وذلك على النحو الآتي:-

المطلب الأول: تعريف الجريمة الدولية

تجدر الإشارة، قبل الخوض في تعريفات الجريمة الدولية التي أوردها الفقهاء، إلى أن أغلب القوانين الجنائية، سواء على الصعيد الداخلي، أو الدولي، قد درجت على عدم وضع تعريف عام

(3) د. ضاري خليل محمود، وباسيل يوسف، المحكمة الجنائية الدولية هيمنة القانون أم قانون الهيمنة، بيت الحكمة بغداد، ط1، 2003، ص145-146.

(4) كنظام محكمة نورمبرج ونظام محكمة طوكيو.

للجريمة⁽⁵⁾، تاركة المجال بذلك للفقه الذي اختلف في تعريفه للجريمة، وذلك تبعاً لوجهة نظر كل منهم، والمعيار الذي يأخذ به، أو يستند عليه، وتبعاً لذلك فقد أورد العديد من التعريفات التي يرجع إليها الفضل في الكشف عن معالم الجريمة وعناصرها وأركانها على الصعيدين الداخلي والدولي.

وعليه فسوف نقتصر على بيان التعريفات المختلفة للجريمة الدولية دون الخوض في تعريفات الجريمة في التشريعات الوطنية، لخروج ذلك من إطار موضوع بحثنا.

حيث نجد الفقيه (بيلا) يعرفها بقوله ((إن الجريمة الدولية هي الفعل أو الامتناع عن الفعل المعاقب عليه باسم المجموعة الدولية))⁽⁶⁾.

ويؤخذ على هذا التعريف عدم مساييرته للواقع، إذ إنه ربط بين تعريف الجريمة الدولية وضرورة أن تكون هناك محكمة جنائية دولية دائمة؛ إذ إن واقع الأمر يثبت لنا أن الاتفاقيات الدولية هي التي تحدد الجرائم الدولية وليس المحاكم التي تعد في حقيقتها أداة لتطبيق هذه المعاهدات وتنفيذها، ويمكن الاستشهاد على ذلك باتفاقية لندن لعام 1945، وكذلك اتفاقية 1948 المتعلقة بمنع ومعاينة جرائم إبادة الجنس البشري⁽⁷⁾.

(5) ومع ذلك فإن هناك بعض القوانين، وإن كانت قلة، قد تضمنت تعريفاً عاماً للجريمة؛ منها على سبيل المثال قانون العقوبات الروسي الصادر عام 1960 الذي نص في المادة السابعة منه على أن الجريمة "عمل أو امتناع عن عمل يعتبر خطيراً من الناحية الاجتماعية، ومن شأنه أن يلحق الضرر بالنظام القانوني الاشتراكي".

كما عرفها قانون العقوبات الصادر في جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية سابقاً في المادة (1/13) منه والتي نصت على أن "يعتبر جريمة الفعل أو الامتناع الخطر اجتماعياً الذي ينص عليه القانون ويرتب عليه عقوبة".

كما فسرت الفقرة الثانية من نفس المادة معنى الخطر الاجتماعي وهو معيار قيام الجريمة بالنص على أن "تتوافر الخطورة الاجتماعية إذا تسببت الجريمة في إحداث ضرر جوهري بالعلاقات الديمقراطية.... ينظر في ذلك د/ علي حسن الشرفي، شرح الأحكام العامة في التشريع العقابي اليمني وفقاً لمشروع القانون الشرعي للجرائم والعقوبات، ج1، النظرية العامة للجريمة، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1992، ص55-56.

(6) نقلاً عن د/ منى محمود محمود مصطفى، الجريمة الدولية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1989، ص40.

(7) د/ عبد الرحيم صدقي، القانون الدولي الجنائي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص49.

أما الفقيه (جلاسير) فيعرف الجريمة الدولية بأنها ((الفعل الذي يرتكب إخلالاً بقواعد القانون الدولي للإضرار بالمصالح التي يحميها هذا القانون مع الاعتراف له قانوناً بصفة الجريمة واستحقاق فاعلة العقاب))، ولم يشترط هذا الفقيه أن يكون التجريم وارداً بنص اتفاقي حيث يكفي أن يكون الفعل مجزماً بموجب العرف الدولي⁽⁸⁾.

أما الفقيه (سبيرو بولس) فيعرف الجريمة الدولية بأنها ((تلك الأفعال التي إذا ارتكبتها الدولة أو سمحت بها تعد مخالفات جسيمة للقانون الدولي وتستوجب المسؤولية الدولية))⁽⁹⁾.

ومن خلال هذا التعريف نجد أن هذا الفقيه يشترط جسامته؛ خاصة في الفعل الذي تقوم به هذه الجريمة، ولكنه لم يضع أو يقدم معياراً لهذا المقدار من الجسامته، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أشار إلى أن الجريمة الدولية ترتكبها الدولة أو تسمح بها، وهذا الشرط غير شامل لكل الجرائم الدولية؛ إذ إن هناك الكثير من الجرائم الدولية التي ترتكب من قبل الأفراد، وبدون، أن تسمح الدولة بها.

ويعرف سلدانا (Saldana) الجريمة الدولية بأنها ((تلك الجريمة التي يترتب على وقوعها إلحاق الضرر بأكثر من دولة)) ويضرب لذلك مثلاً بجريمة تزيف العملة التي قد يعد ويدبر لها في دولة، وتنفذ في دولة أخرى، وتوزع العملة المزيفة في دولة ثالثة⁽¹⁰⁾.

ويؤخذ على هذا التعريف اشتراطته إلحاق الضرر بأكثر من دولة، والحقيقة التي يؤكدتها الواقع أن الضرر قد يكون داخل الدولة الواحدة بحيث لا يتعدى حدودها، ومع ذلك تعد الجريمة دولية، كما يؤخذ على هذا التعريف أيضاً أنه يخلط بين الجريمة الدولية والجريمة العالمية.

ويعرفها لومبولس (Lombols) بأنها ((تصرفات مضادة لقواعد القانون الدولي العام لانتهاكها المصالح التي تهتم الجماعة الدولية والتي قررت حمايتها بقواعد هذا القانون))⁽¹¹⁾.

يتميز هذا التعريف باشماله على جميع أشكال الجريمة ومصدر تجريمها، ونوع المصالح المحمية، إلا أن ما يؤخذ عليه عدم بيانه لنوع المسؤولية والأثر المترتب عليها.

(8) نقلاً عن د/ منى محمود محمود مصطفى، الجريمة الدولية، المرجع السابق، ص41.

(9) نقلاً عن د/ عبد الواحد محمد الفار: الجرائم الدولية وسلطة العقاب عليها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996م، ص39.

(10) نقلاً عن د/ محمد منصور الصاوي، أحكام القانون الدولي في مجال مكافحة الجرائم الدولية للمخدرات، المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1984، ص9.

(11) نقلاً عن د/ محمد منصور الصاوي: المرجع نفسه، ص7.

وقد أسهم الفقه العربي في تعريف الجريمة الدولية بعدد من التعاريف منها على سبيل المثال.

تعريف الدكتور/ محمد محي الدين عوض والذي يعرفها بأنها ((كل مخالفة للقانون الدولي، سواء كان يحضرها القانون الوطني أو يقرها تقع بفعل أو ترك من فرد محتفظ بحريته في الاختيار أضراراً بالأفراد أو المجتمع الدولي، بناءً على طلب الدولة أو تشجيعها أو رضائها في الغالب، ويكون من الممكن مجازاته جنائياً عنها طبقاً لأحكام ذلك القانون))⁽¹²⁾.

ويؤخذ على هذا التعريف ربطه بين ماهية الجريمة وإمكانية المجازاة، كما يعرفها الأستاذ الدكتور حسنين إبراهيم عبيد بأنها ((سلوك إرادي غير مشروع يصدر عن فرد باسم الدولة أو بتشجيع أو رضاء منها، ويكون منطوياً على مساس بمصلحة دولية محمية قانوناً))⁽¹³⁾.

ومع أن هذا التعريف قد أوضح بأن هذه الجريمة ترتكب من قبل الأفراد وليس الدولة، إلا أن ما يؤخذ عليه اشتراطه أن يكون ارتكاب الفرد لهذه الجريمة باسم الدولة أو بتشجيع أو رضاء منها، وهو الأمر الذي سبق وأن أشرنا إليه بأن هذه الجريمة وإن كانت تحدث غالباً تحت هذا الوصف إلا أنه لا يوجد ما يمنع من وقوعها وتحققها بدونه، إذ إن هناك من الجرائم الدولية التي تم ارتكابها من قبل الأفراد ولحسابهم ومن دون علم الدولة بذلك.

ويعرف الدكتور أشرف توفيق شمس الدين الجريمة الدولية بأنها ((كل فعل أو امتناع غير مشروع ينال بالاعتداء حقاً أو مصلحة في نظر القانون الدولي وتكون له عقوبة توقع من أجله))⁽¹⁴⁾.

ويعرف الدكتور/ محمد منصور الصاوي الجريمة الدولية بأنها ((اعتداءات تقع على القيم أو المصالح التي تهم الجماعة الدولية ككل، والتي قررت حمايتها بقواعد القانون الدولي))⁽¹⁵⁾ وقد تميز هذا التعريف باشماله على المعيار الشكلي والمتمثل في مخالفة قواعد القانون الدولي، وكذلك المعيار الموضوعي والمتمثل بالاعتداءات التي تقع على القيم أو المصالح التي تهم الجماعة الدولية.

(12) د/ محي الدين عوض: دراسات في القانون الدولي الجنائي، دار الفكر العربي القاهرة، بدون سنة طبع، ص632.

(13) نقلاً عن د/ منى محمود محمود مصطفى: المرجع السابق، ص42.

(14) د/ أشرف توفيق شمس الدين: مبادئ القانون الدولي الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1998، ص32.

(15) د/ محمد منصور الصاوي: أحكام القانون الدولي في مجال مكافحة الجرائم الدولية للمخدرات، المرجع السابق، ص8.

إلا أن ما يلاحظ عليه عدم تحديده لنوع المسؤولية، وإغفاله لبيان نوع الجزاء المترتب عليها.

ولعل أفضل تعريف للجريمة الدولية هو تعريف الدكتور علي عبد القادر القهوجي الذي عرفها بأنها ((كل فعل أو سلوك إيجابي أو سلبي يحظره القانون الدولي الجنائي ويقرر لمرتكبه جزاء جنائياً))⁽¹⁶⁾.

وبذلك يتبين أن الجريمة الدولية واقعة غير مشروعة، ومصدر عدم مشروعيتها يتمثل في انتهاكها لأحد الالتزامات التي تفرضها وتقررها إحدى قواعد القانون الدولي الجنائي.

وعليه فإنه لا يشترط لاعتبار الفعل جريمة دولية أن يكون محضراً أيضاً في القانون الداخلي، كما لا يشترط لقيام هذه الجريمة أن ترتكبها دولة أو أن تكون وراء ارتكابها بحيث ترتكب لحسابها أو برضاها أو تشجيعها دائماً، وإن كان يحدث ذلك غالباً إلا أن هذه الجريمة قد ترتكب من قبل الأفراد العاديين ولحسابهم، ومع ذلك تعتبر جريمة دولية.

كما لا يشترط لعد السلوك المحذور جريمة دولية أن يلحق ضرراً بأكثر من دولة، إذ يمكن اعتباره كذلك حتى وإن اقتصر على فرد أو أفراد معينين، ما دام أنه يخالف إحدى قواعد القانون الدولي الجنائي التي ترتب أثراً قانونياً على مخالفتها يتمثل في الجزاء الجنائي.

المطلب الثاني: أنواع الجرائم الدولية في نظام روما الأساسي

بعد أن تطرقنا إلى تعريف الجريمة الدولية وآراء بعض الفقهاء في تحديد تعريف معين لها، لا بد من التطرق أيضاً إلى أنواع الجرائم الدولية التي تضمنها نظام روما الأساسي؛ لغرض استكمال بحث الشق الأول الذي تضمنه مبدأ الشرعية، والمتمثل في شرعية الجريمة. كما أن الأمر يتطلب بعد التطرق لهذه الجرائم المنصوص عليها في نظام روما الأساسي إعطاء فكرة موجزة عن هذا النظام وطبيعته، وقد فضلنا عرض ذلك من خلال إبراز أهم ملامح هذا النظام، والتي تعد في الوقت نفسه خصائص أساسية له، لذلك فقد اقتضت طبيعة هذا المطلب تقسيمه إلى فرعين على النحو الآتي:

الفرع الأول _ أنواع الجرائم الدولية في نظام روما الأساسي

يعد موضوع الجرائم التي تدخل في اختصاص المحاكم الجنائية الدولية من أهم موضوعات القضاء الدولي الجنائي، والذي عنى به منذ نشأته حتى الوقت الحاضر، ومصادقاً لذلك فقد تضمن نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية النص على الجرائم التي تدخل في اختصاص

(16) د / علي عبد القادر القهوجي: القانون الدولي الجنائي، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص7.

المحكمة وذلك في المادة (5) منه والتي نصت على أن ((1- يقتصر اختصاص المحكمة على أشد الجرائم خطورة موضع اهتمام المجتمع الدولي بأسره، وللمحكمة بموجب هذا النظام الأساسي اختصاص النظر في الجرائم الآتية:

- أ-الإبادة الجماعية.
- ب-الجرائم ضد الانسانية.
- ج-جرائم الحرب.
- و-جريمة العدوان.

2- تمارس المحكمة الاختصاص على جريمة العدوان متى اعتمد حكم بهذا الشأن وفقاً للمادتين 121 و 122، يعرف العدوان ويضع الشروط التي بموجبها تمارس المحكمة اختصاصها فيما يتعلق بهذه الجريمة. ويجب أن يكون هذا الحكم متسقاً مع الأحكام ذات الصلة من ميثاق الأمم المتحدة)).

ومن خلال هذا النص الذي تضمن الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة يتضح الآتي:

1- أن اختصاص المحكمة يقتصر على أشد الجرائم خطورة موضع اهتمام المجتمع الدولي بأسره، وهذا ما يتضح أيضاً من خلال ديباجة النظام، إلا أنه مع ذلك لم يشمل كل الجرائم الدولية، والتي لا تقل في خطورتها وأهميتها في المجتمع الدولي عما نصت عليه هذه المادة، منها على سبيل المثال جريمة الإرهاب الدولي وتجارة المخدرات والاعتداء على موظفي الأمم المتحدة، والتي كانت قد عرضت في مشروع نظام روما من ضمن الجرائم التي تدخل في اختصاص المحكمة، إلا أن الاتجاه الغالب رفض إدراج مثل هذه الجرائم بحجة أن تعريفها غير محدد، كما أن اختصاص المحكمة الجنائية الدولية بنظرها يثير الكثير من المتاعب، وبذلك فإن من الأفضل تركها لاختصاص المحاكم الوطنية، حالياً مع إمكان إدراجها في المستقبل عند تعديل النظام بعد القيام بدراسات مستفيضة في هذا الشأن⁽¹⁷⁾.

2- أن اختصاص المحكمة يقتصر في الوقت الحاضر على ثلاث جرائم فقط، وهي جريمة الإبادة الجماعية، والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب وذلك إلى أن يتم وضع تعريف لجريمة العدوان؛ وهذه الجرائم الثلاث هي المعرفة في المواد (6، 7، 8) وهذه الجرائم تعد متوافقة مع أحكام القانون الجنائي الدولي، وكذلك مع مفهوم قانون الشعوب⁽¹⁸⁾.

(17) د/ علي عبد القادر القهوجي: القانون الدولي الجنائي، المرجع السابق، ص324-325.

(18) د/ محمود شريف بسيوني: المحكمة الجنائية الدولية، مطابع روز اليوسف الجديدة، 2001، ص153-154.

حيث إن لها آثاراً بالغة الخطورة على نطاق واسع، فهي تمس الإنسانية وتؤدي إلى معاناة الإنسان وإنهاء الحياة البشرية وسحق الكرامة الإنسانية⁽¹⁹⁾.

لذلك فسوف يتم بحث هذه الجرائم والمشكلات التي قد تثار بشأنها تماشياً مع السياق الذي وردت فيه في نظام روما الأساسي، وذلك على النحو الآتي:

1_ جريمة الإبادة الجماعية

ويرجع الفضل في تسمية هذه الجريمة (إبادة الجنس) Genocide بهذا الاسم إلى الفقيه اليوناني الأصل (ليمكين Lemkein) وقد أخذ هذه التسمية عن الاصطلاحين اليونانيين Genos ويعني (الجنس) و Cide ويعني (القتل) حيث أشار إلى خطورة هذه الجريمة ودعا إلى تجريمها منذ عام 1933 حيث أعدها جريمة الجرائم، وقد كان هذا الفقيه اليوناني الأصل الأمريكي الجنسية مستشار وزارة الحرب الأمريكية في نهاية الحرب العالمية الثانية وقد أيدت أسرته على إثر وقوعها في يد النازيين أثناء الحرب وتم تصفيتهم كيهود⁽²⁰⁾.

وعلى الرغم من قدم هذه الجريمة، وما سببته من آلام للبشرية في الماضي وفي وقتنا الحاضر، إلا أنها لم تتبلور بمفهومها القانوني في إطار القانون الدولي إلا بعد الحرب العالمية الثانية .

وقد أدرجت هذه الجريمة في نظام روما الأساسي في مقدمة الجرائم التي تدخل ضمن اختصاص المحكمة، حيث لم يكن هناك أي أشكال بخصوص ذلك بين أكثر الدول .

لقد ورد النص على تعريف هذه الجريمة مع إيراد قائمة بالأفعال التي تعد صوراً لها في المادة 6 من نظام روما الأساسي⁽²¹⁾.

(19) Sarah Viau-the jurisdictional basis of the international cour<.cnfs.queensu.ca/federalgovernance/content/volume1/articals/viau-sa.pdf > P. 12-13.

(20) د/ علي عبد القادر القهوجي: المرجع السابق، ص127.

(21) نصت م/6 من النظام على أنه (تعرض هذا النظام تعني "الإبادة الجماعية" أي فعل من الأفعال التالية يرتكب بقصد إهلاك جماعة قومية أو عرقية أو دينية بصفتها هذه اهلاكا كلياً أو جزئياً: أ- قتل أفراد الجماعة ب- إلحاق ضرر جسدي أو عقلي بأفراد الجماعة. ج- إخضاع الجماعة لأحوال معيشية مقصد بها إهلاكها الفعلي كلياً أو جزئياً - د- نقل أطفال الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى

2- الجرائم ضد الانسانية

إن المرة الأولى التي ورد فيها بتعبير (الجرائم ضد الإنسانية) في صك دولي يرجع إلى اتفاقية لندن عام 1945 والذي أنشأت بموجبه المحكمة العسكرية الدولية لملاحقة ومعاقبة كبار مجرمي الحرب في دول المحور الأربع.⁽²²⁾

غير أن هذه المعاهدات، وإن رتبت آثاراً والتزاماً على الدول المتحاربة، إلا أنها لم تكن تتضمن الجزاءات على من يخالفها .

كما أنها كانت في بداية الأمر ثنائية، وسرعان ما تحولت بعد ذلك إلى معاهدات عامة.⁽²³⁾

ثالثاً : جرائم الحرب

يعد تصريح باريس البحري الصادر في 1856/4/16، الذي صدر أولاً من إنكلترا وفرنسا عقب حرب القرم، ثم وقعت عليه بعد ذلك سبع دول - ثم أنظمت إليه معظم دول العالم - يعد أول معاهدة وضعت قواعد الحرب.

وقد توجت اتفاقيات تنظيم قواعد الحرب باتفاقيات جنيف الأربع لعام 1949 والبروتوكولين المضافين إليها على 1977، والتي سمت إلى مرتبة العرف الدولي، بحيث أصبحت الدول ملزمة بها سواء انضمت إليها أو لم تنظم.

وأخيراً فقد ورد النص على تعريف جرائم الحرب في م/8 من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية.⁽²⁴⁾

(22) د. احمد أبو الوفا - الملامح الأساسية للمحكمة الجنائية الدولية - المحكمة الجنائية الدولية - الموائمات الدستورية والتشريعية (مشروع قانون نموذجي) منشورات الصليب الاحمر ، 2004، ص48

(23) في أحد الأحكام الحديثة الصادرة عن المحكمة الجنائية برواندا في قضية (أكامبو) وهو أحد القادة المدانين من طائفة الهوتو. قضى هذا الحكم أن أفعال الاغتصاب التي ارتكبتها الهوتو ضد التوتو تشكل جريمة إبادة الجنس البشري ما دامت أنها ارتكبت بهدف القضاء على تلك الجماعة.

(24) د. عبد الباقي البكري وزهير البشير - المدخل لدراسة القانون - مديرية دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد - دون سنة طبع ص 39.

كما تضمنت الفقرة 2/ من م/8 من النظام إيضاحات أكثر دقة لتصنيف جرائم الحرب. حيث قسمتها إلى أربع مجموعات. كل مجموعة عدد من الأفعال المنتهكة لهذه الانتهاكات.

- المجموعة الأولى تمثل الانتهاكات لاتفاقيات جنيف عام 1949.
- المجموعة الثانية تمثل الانتهاكات الأخرى للقوانين والأعراف السارية على المنازعات الدولية.

- المجموعة الثالثة الانتهاكات الجسيمة للمادة 3/ المشتركة بين اتفاقيات جنيف .
- المجموعة الرابعة الانتهاكات الأخرى للقوانين والأعراف السارية على المنازعات المسلحة غير ذات الطابع الدولي في النطاق الثابت للقانون الدولي.

الفرع الثاني

طبيعة نظام روما الاساسي

من الواضح أن نظام روما الأساسي عبارة عن معاهدة دولية هدفها إنشاء محكمة جنائية دولية دائمة ومحتواها يتضمن آلية عمل المحكمة وتكوينها .

من هذا المنطق يمكن الوقوف على طبيعة هذا النظام وأهم ملامحه وفق الآتي :

1- نظام روما هو معاهدة دولية .⁽²⁵⁾

بالرجوع إلى اتفاقيتي فينا لقانون المعاهدات لعامي 1969 - 1986 فإن الاتفاق بعد معاهدة دولية أي كانت تسميته، حيث لا تلعب التسمية دوراً هاماً في هذا الخصوص .

ويترتب على هذه الطبيعة التعاهدية لهذا النظام النتائج التالية :

أ. أن الدول ليست ملزمة بالارتباط به رغماً عنها .

ب. أن هذا النظام الأساسي وليد مفاوضات جرت بشأنه إلى أن اتخذ شكله ومضمونه المائل الان .

ت. سريان كل القواعد التي تطبق على المعاهدات الدولية . مثل تلك الخاصة بالتفسير والتطبيق المكاني والزمني والآثار إلخ، وذلك ما لم ينص على خلاف ذلك .

(25) د. أحمد ابو الوفا- الملامح الأساسية للنظام الأساسي - بحث مقدم في ندوة المحكمة الجنائية

الدولية - تحدي الحصانة التي أقامتها جامعة دمشق - كلية الحقوق للفترة من 3 - 4

ت2/2001 ط1 الداووب 2002 ص 60 - 61 .

- 2- خضوع المنازعات الخاصة بالنظام الأساسي في تسويتها لنفس شروط تسوية المنازعات وتعد هذه الخاصة نتيجة طبيعة لسابقتها، ما لم يرد نص بذلك في نفس الاتفاقية.
- 3- عدم جواز وضع التحفظات على النظام الأساسي... بالرجوع إلى نص م/120 من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، يتبين عدم جواز وضع أي تحفظ على النظام من قبل الدول، وعلى ذلك فهو بشكل كلي لا يتجزأ، بمعنى أنه يجب أخذه كله أو طرحه كله⁽²⁶⁾.
- 4- يهدف هذا النظام إلى إقامة محكمة جنائية دولية تتمتع بالشخصية القانونية الدولية، ويكون اختصاصها مكملاً للاختصاص القضائي الوطني، ويتضح ذلك من خلال نص م/1 والمادة 4/ من نظام روما الأساسي.
- 5- من خصائص هذا النظام وملامحه إقراره المسؤولية الجنائية الفردية، وعدم الاعتداد بالصفة الرسمية، وقد جسدت ذلك المادة/ 25 والمادة 27/ من نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية .
- 6- ويعد أيضاً من طبيعة نظام روما الأساسي ومن ملامحه المهمة أنه نظام مستقبلي فصحيح أنه تم وصفه لغرض إنشاء محكمة جنائية دولية، شأنه في ذلك شأن موثيق المحاكم الجنائية الأخرى واتفاقياتها، لكن هذا النظام ومن ثم المحكمة المنشأة، والمشكلة بموجبه لا يعمل بها إلا بعد دخول كل منهما حيز النفاذ⁽²⁷⁾.
- 7- ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه الخاصية ليست مطلقة، وإنما يرد عليها استثناء، ويتمثل بقبول الدول المنظمة بعد نفاذ روما الأساسي بتطبيقه أو سريان أحكامه على جرائم قبل انضمامها إليه.
- وقد ورد التأكيد على ذلك في م/ 11-2 وكذلك المادة 12-3 والمادة 24/1 من نظام روما الأساسي.
- مما تقدم ومن خلال استقراء أهم ملامح وخصائص نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، فإنه يمكننا الخروج بتحديد الطبيعة القانونية لهذا النظام كونه عبارة عن معاهدة دولية

(26) د. أحمد أبو الوفا-الملاح الأساسية للنظام الأساسي -مرجع سابق ص 61 - ص 62

(27) نص ميثاق روما بأنه يدخل حيز النفاذ عندما تصدق عليه شؤون دولية يوم التصديق الدولي وتدخل المحمة حيز التنفيذ ببدء عمل المحكمة وسريان اختصاصها في هذا اليوم .
لمزيد من التفصيل - انظر د. احمد ابو الوفا-مصدر سابق ص 62 وما بعدها .

إلا أن هذه المعاهدة ذات طبيعة خاصة، ويتضح ذلك من خلال الخصائص سالفة الذكر والاستثناءات الواردة عليها .

المبحث الثاني: مبدأ شرعية العقوبة

إن شرعية العقوبة هي الشرط الآخر لمبدأ الشرعية في نظام روما الأساسي، والذي لا يستقيم قوام هذا المبدأ إلا به لذلك، فقد ورد النص عليه في المادة (23) من نظام روما الأساسي، التي نصت على أن ((لا يعاقب أي شخص أدانته المحكمة العليا وفق هذا النظام الأساسي)) ومن خلال نص هذه المادة التي تجسد مبدأ (شرعية العقوبة) أو (لا عقوبة إلا بنص) يتضح أنه يجب توافر عدة أمور لكي يكون للعقاب مسوغ شرعي، أهمها أن تكون العقوبة على وفق نظام روما الأساسي وإذا كان معنى ذلك الاختصار على تطبيق العقوبات الواردة حصراً في نظام روما، فإنه بالرجوع إلى المادة (22) فقرة (3) نجد أنها قد نصت على أن ((لا تؤثر هذه المادة على تكييف أي سلوك على أنه سلوك إجرامي بموجب القانون الدولي خارج إطار هذا النظام الأساسي)).

وإذا كانت هذه المادة متعلقة بالتجريم تحديداً، فهل يعني ذلك أن المحكمة تطبق العقوبات المنصوص عليها في نظامها على هذه الجرائم، أو بمعنى آخر هل هناك سلطة للمحكمة لممارسة اختصاصها على هذه الجرائم ومن ثم توقيع العقوبات وأية عقوبات ما دام أن تكييف هذه الجرائم قد تم بموجب قواعد القانون الدولي خارج إطار نظام روما الأساسي؟ الأمر الذي يحتاج إلى مزيد من الإيضاح كي لا يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، بما قد يؤدي إلى إفراغ مبدأ الشرعية من مضمونة القانوني، وخصوصاً الشرط الثاني منه المتمثل بشرعية العقوبة.

هذا ولغرض الإلمام بأبعاد ومضمون هذا الموضوع، فسوف يتم التطرق إلى تعريف العقوبة، وبيان أنواعها ومن ثم ضمانات عدالة العقوبة وفعاليتها، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف العقوبة وأنواعها:

من أجل بيان التعريفات المختلفة للعقوبة والوقوف على أنواعها التي تختلف أو تتنوع تبعاً لاختلاف تقسيماتها، والمعيار الذي يستند إليه هذا التقسيم أو ذاك لا بد من بحث هذا الموضوع في فرعين مستقلين، يتم تخصيص الأول لتعريف العقوبة والآخر لبيان أنواعها على النحو الآتي:

لم يتفق فقهاء القانون الجنائي حول تعريف اصطلاحي واحد للعقوبة، بل أوردوا العديد من التعاريف التي تختلف فيما بينها تبعاً لاختلاف وجهات النظر إليها، والمعيار الذي استند إليه أصحاب هذا الاتجاه أو ذاك، ولغرض الوقوف على ذلك بشيء من التفصيل فسيتم التطرق إلى تعريف العقوبة على وفق هذه المعايير.

1- تعريف العقوبة وفق المعيار الشكلي: لقد أوردت العديد من التعاريف للعقوبة، استناداً إلى هذا المعيار من قبل الكتاب والباحثين، فمنهم من عرفها بأنها (جزاء يوقع باسم المجتمع تنفيذاً لحكم قضائي على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة)⁽²⁸⁾.

في حين نجد أن هناك من يعرفها بأنها (هي النتيجة القانونية المترتبة كجزاء على مخالفة النصوص التجريبية التي تطبق باتباع الإجراءات الجنائية، وبواسطة السلطة القضائية على من تثبت مسؤوليته عن الجريمة)⁽²⁹⁾.

كما تعرف بأنها (جزاء يقرره القانون ويوقعه القاضي على من تثبت مسؤوليته عن فعل يعتبر جريمة في القانون)⁽³⁰⁾.

ومن خلال هذه التعريفات للعقوبة وفق هذا المعيار يتضح لنا، على الرغم من اختلاف الألفاظ أو التعبيرات الواردة في كل منها، أن الأمر الجامع بينها هو التركيز على إظهار خصائصها القانونية والقضائية والمساواة دون إبراز جوهر العقوبة، والمتمثل بالألم الذي يصيب المحكوم عليه سواء نتج ذلك الألم عن المساس بحياته أو شرفه أو ماله أو حريته، وكذلك عدم إبراز أغراضها وما قد ينجم عنها من آثار في المحيط الاجتماعي⁽³¹⁾.

لذلك كان لا بد من البحث عن معيار آخر يتم الاستناد إليه في تعريف العقوبة، بحيث يبرز كل ذلك.

2- تعريف العقوبة على وفق المعيار الموضوعي: هذا المعيار يمتاز بإبرازه لجوهر العقوبة وهو يدور في حقيقته حول ثلاثة محاور أو اتجاهات، أولها ينظر إلى العقوبة بوصفها انتقاصاً أو حرماناً من الحقوق الشخصية للمحكوم عليه، وثانيها يركز على وظيفة العقوبة في مكافحة الإجرام، وثالثها يدور حول أهداف العقوبة⁽³²⁾.

(28) حميد محمد القماطي، العقوبات المالية بين الشريعة والقانون، دراسة مقارنة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية، ط1، 1986، ص14.

(29) د/ حسني أحمد الجندي، شرح قانون العقوبات اليمني، ج2، العقوبة، مطبعة جامعة القاهرة للكتاب الجامعي، 1992، ص14.

(30) د/ محمد زكي أبو عامر، قانون العقوبات، القسم العام، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1986، ص489.

(31) د/ طاهر صالح العبيدي، الأحكام العامة للعقوبات وقواعد تنفيذها في قانون الجرائم والعقوبات اليمني والشريعة الإسلامية، مركز الشرعي، صنعاء، ط1، 2001م، ص9.

(32) د/ حسني أحمد الجندي، شرح قانون العقوبات اليمني، ج2، العقوبة، المرجع السابق، ص14.

غير أن مما تجدر الإشارة إليه أن الاختصار على واحدٍ من هذه المحاور أو الاتجاهات، عند تعريف العقوبة من الناحية الموضوعية وإهمال البقية، يجعل التعريف معيباً ومنتقداً وفي إطار هذا المعيار أيضاً.

وعلى ذلك فقد وجه النقد لمن عرفوا العقوبة الجنائية على أنها انتقاص من حقوق قانونية للإنسان تنزله سلطة القضاء بمن سلك سلوكاً يحظره قانون العقوبات، ذلك أن من العقوبات ما قد تؤدي إلى الإهدار الكلي، وليس مجرد انتقاص فقط كعقوبة الإعدام والسجن المؤبد والمصادرة مثلاً⁽³³⁾.

لذلك نجد أن البعض قد تنبه إلى ذلك حيث جاءت تعريفاتهم للعقوبة متلافية لهذا القصور حيث عرفت بأنها (انتقاص أو حرمان من الحقوق الشخصية للمحكوم عليه) أو بأنها (الألم الذي يجب أن يتحملة الجاني عندما يخالف أمر القانون أو نهيه وذلك لتقويم سلوكه، وردع غيره عن الاقتداء به)⁽³⁴⁾. أو أنها (إيلاام يوقع على مرتكب الجريمة وبسببها)⁽³⁵⁾. على أن هناك من يعرف العقوبة على وفق المفهوم الحديث للجزاء الجنائي بأنها (الألم الذي يحيق بالجاني نتيجة مخالفته أمر القانون أو نهيه، بهدف تقويمه أو إصلاحه وردع غيره عن السير في طريق الإجرام المنذر بالآلام والمحفوف بالمصائب) أو بأنها (جزاء شرعي وقانوني مناسب، توقعه الجهة الممثلة للمجتمع وباسمه على الجاني، بعد أن يثبت بحكم قضائي بات ارتكابه لجريمة جنائية)⁽³⁶⁾.

ومع أن تعريفات العقوبة من الناحية الموضوعية قد اشتملت على بيان أهدافها وطبيعتها وأغراضها إلا أن ما يعاب على المعيار الموضوعي عدم إبرازه لخصائصها من كونها شرعية وشخصية وعادلة فضلاً عن المساواة في تطبيقها⁽³⁷⁾. الأمر الذي يعني أن مميزات المعيار الشكلي هي في الوقت نفسه عيوب المعيار الموضوعي، أن صح التعبير، والعكس صحيح أيضاً. لذلك كان لا بد من التوفيق بين هذين المعيارين لغرض تلافي ما قد يعتري كلاهما من مثالب على حدة.

(33) د/ حسن علي، مجلي، شرح قانون الجرائم والعقوبات اليمني، القسم العام، الجزاء الجنائي العقوبة، منشورات مركز الصادق، ط2، 2003، ص35-36.

(34) حميد محمد القمطاي، العقوبات المالية بين الشريعة والقانون، المرجع السابق، ص15.

(35) د/ طاهر صالح العبيدي، المرجع السابق، ص9.

(36) د/ حسن علي مجلي، شرح قانون الجرائم والعقوبات اليمني، القسم العام، الجزاء الجنائي العقوبة، المرجع السابق، ص33-34.

(37) د/ طاهر صالح العبيدي، الأحكام العامة للعقوبة، المرجع السابق، ص9.

وانطلاقاً من ذلك فقد أجمع الفقه الجنائي على تعريف العقوبة بأنها (جزاء يقرره القانون ويوقعه القاضي على من تثبت مسؤوليته عن فعل يعتبر جريمة في القانون ليصيب به المتهم في شخصه أو ماله أو شرفه)⁽³⁸⁾.

وبناء عليه يمكننا الخروج بنتيجة مفادها أن نظام روما الأساسي قد سار على هذا النهج عندما نص على العقوبات الواجبة التطبيق في المادة (77) منه. إذ ظهرت غلبة وأهمية العقوبات السالبة للحرية، التي اعتمد عليها النظام بدرجة أساسية، واحتلت بذلك المرتبة الأولى ومن ثم تلتها في المرتبة العقوبات المالية (الغرامة والمصادرة) كما نجد أن نظام روما الأساسي قد اقتصر على هذين النوعين من العقوبات أي السالبة للحرية والمالية دون أن ينص على بقية التقسيمات الأخرى والأنواع التي تترتب على أساسها.

وقد تم إيراد العقوبات السالبة للحرية في المادة (77 / 1) من نظام روما الأساسي سالف الذكر، التي تضمنت عقوبتين من هذا النوع، هما عقوبة السجن لعدد محدد من السنوات الذي لا تزيد مدته عن 30 سنة، والسجن المؤبد عندما تكون خطورة الجريمة وظروف الشخص المدان تستدعي ذلك.

أما العقوبات المالية الواردة في نظام روما الأساسي فقد تمثلت بعقوبة الغرامة ومصادرة العائدات، وقد نصت عليهما المادة (77 / 2) من نظام روما الأساسي.

وخلاصة القول أن نظام روما الأساسي مثلما اعتمد على معيار المصلحة التي تصيبها الجريمة لبيان نوع الجريمة الدولية، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، فإنه يمكن الاعتماد على نوع الحق الذي تنصب عليه العقوبة، لبيان أنواع العقوبات المنصوص عليها في نظام روما الأساسي.

فمثلما يتضح من خلال المصلحة المعتبرة عليها طبيعة الجريمة ونوعها، فإن الحق الذي تصيبه العقوبة في المقابل يعكس طبيعة العقوبة ونوعها.

وانطلاقاً من ذلك فإن هذين المعيارين يحققان رجحاناً واضحاً على غيرهما من المعايير في تحقيق هذا الغرض.

(38) د/ عوض محمد و د/ محمد زكي أبو عامر، مبادئ علم الإجرام والعقاب، الدار الجامعية، بيروت، 1989، ص435.

المطلب الثاني: ضمانات عدالة العقوبة وفعاليتها

نظراً لما في العقوبة من ألم وقسوة تلحق بمن توقع عليه، كونها تمس بحقوقه وحرية مساساً مباشراً، فإن الأمر يقتضي إحاطتها ببعض الضمانات عند تطبيقها، لغرض حماية حقوق الأفراد وحياتهم وضمان فعاليتها في نفس الوقت. إلا أن هذه الضمانات وهذه الفاعلية تختلف تبعاً لاختلاف العصور والمجتمعات، سواء على صعيد المجتمع الداخلي أو الدولي، إذ إن لكل عصر مبادئه وفلسفته وقيمه التي تميزه عن غيره، غير أن هناك ضمانات وخصائص مشتركة للعقوبة فرضت نفسها على التشريعات الحديثة، والتي أصبحت تمثل قاسماً مشتركاً بينها بحيث أصبح من غير المعقول ولا المقبول التنصل منها.⁽³⁹⁾ ومن أهم هذه الضمانات التي تؤدي إلى فاعلية العقوبة وجدواها ما يأتي:

أولاً: شرعية العقوبة:

وذلك يعني أن المشرع هو من يقرر العقوبة من أجل فعل معين ويحدد نوعها ومقدارها بحيث لا يكون للقاضي أن يخلق عقوبة ما أو يتجاوز عما رسمه المشرع من حدود لسلطته⁽⁴⁰⁾.

ويتلمس ذلك في نظام روما الأساسي نلاحظ أنه قد تميز على غيره من موثيق المحاكم الجنائية الدولية التي تم تشكيلها بعد ارتكاب الجرائم، كما نلاحظ أن نص المادة (77) من نظام روما الأساسي قد حدد العقوبات الواجبة التطبيق وأوردها على سبيل الحصر، وهي عقوبة السجن الذي لا تتجاوز مدته 30 سنة، والسجن المؤبد حيثما تكون العقوبة مبررة بالخطورة البالغة للجريمة وبالظروف الخاصة للشخص المدان، وذلك بموجب الفقرة الأولى من هذه المادة.

وفضلاً عن ذلك فإن المحكمة أن تأمر بفرض غرامة، بموجب المعايير المنصوص عليها في القواعد الاجرائية وقواعد الإثبات، كما أن لها أن تأمر بمصادرة العائدات والممتلكات والأصول الناتجة بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الجريمة، من دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية وذلك بموجب الفقرة الثانية من هذه المادة أيضاً.

ومن الأمور التي يمكن ملاحظتها على هذه المادة ذات الصلة بشرعية العقوبة ما يأتي:

- 1- منح المحكمة سلطة تقديرية واسعة، وخاصة فيما يتعلق بعقوبة السجن لعدد محدد من السنوات، لمدة لا تزيد عن 30 سنة، حيث تم تحديد الحد الأقصى لهذه العقوبة، وأطلق

(39) د / طاهر صالح العبيدي، الأحكام العامة للعقوبة، المرجع السابق، ص10.

(40) د / واثبة داود السعدي، الأسس النظرية لعلمي الإجرام والسياسة الجنائية، مطبعة ديانا، بغداد، 1990، ص78.

الحد الأدنى، وإن كان مبدأ الشرعية لا يتعارض مع السلطة التقديرية الممنوحة للقاضي في تقدير العقوبة ما دام ذلك في الحدود التي رسمها القانون بين حدين أعلى وأدنى.

إلا أن فترة سلب الحرية بين الحدين الأدنى والأعلى وعلى النحو المنصوص عليه في نظام روما الأساسي وخاصة في المادة (77 / 1 أ) قد تؤدي إلى عدم تحقيق الغاية التي يقتضيها مبدأ الشرعية عموماً وشرعية العقوبة بوجه خاص، وما ينبني على ذلك من تفاوت الأحكام من حيث شدة العقوبة ومقدارها.

وانطلاقاً من ذلك فإن هذه المرونة لا تخدم إلا الدول أو الكيانات أو حتى الأفراد الذين قد يتمكنون من التأثير على المحكمة بشكل أو بآخر، كما أن تفاوت الأحكام نتيجة لذلك قد يؤدي إلى إثارة الشبهات حول عدالة المحكمة في المستقبل.

ولغرض تفادي كل ذلك فإن الأمر يقتضي وجوب النص على عقوبة محددة لكل سلوك مجرم، على وفق خطورة الأفعال المرتكبة وفي ضوء كل جريمة على حدة مع الأخذ في الحسبان الأدوار الجرمية والمسائل التي تدخل في باب الأعداء، حتى يمكننا القول بأننا في هذه الحالة أمام ما يعرف بمبدأ تقرير العقاب.⁽⁴¹⁾

2- إن عقوبة الغرامة والمصادرة المنصوص عليها في المادة (77 / 2 أ، ب) هي عقوبات إضافية بالنسبة للسجن وسلطة المحكمة جوازية في الأمر بهما من عدمه، كما أن القاعدة (146) من قواعد الإجراءات وقواعد الإثبات قد تولت بيان إجراءات فرض الغرامة والمعايير التي تستند إليها المحكمة في فرضها.

ويلاحظ أن طبيعة المصادرة المنصوص عليها في هذه المادة عقابية وليست وقائية، حيث يشترط لغرض الحكم بها أن تكون الأشياء المصادرة قد نتجت عن الجريمة سواء أكان ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة، ولكن شريطة أن لا يمس ذلك بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية.

وبناء عليه فإن نظام روما الأساسي لم ينص على المصادرة الوجوبية أو الوقائية. وفي الحقيقة أنه وإن كان هناك ما يبرر عدم الأخذ بنظام المصادرة الوقائية لأن تقديم الأشخاص لمحاكمتهم أمام هذه المحكمة يتطلب بالفعل أن تكون هناك أفعال جرمية قد ارتكبت إلا أننا

(41) د / محمد عزيز شكري، جريمة العدوان بين نظام روما الأساسي واللجنة التحضيرية لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية، بحث مقدم في الندوة العلمية (القانون الدولي الإنساني، الواقع والطموح) المرجع السابق، ص 239.

لا نجد المبرر الكافي لعدم الأخذ بنظام المصادرة الوجوبية، لا سيما أنه قد توجد حالات تستوجب ذلك.

ومن الأمور التي يمكن ملاحظتها بخصوص شرعية العقوبة أيضاً ما نصت عليه المادة (75) من نظام روما الأساسي من إجراء تمثيل في (جبر أضرار المجني عليه) والذي أوضحت بأنه قد يشتمل على رد الحقوق والتعويض ورد الاعتبار.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هل يعد هذا الإجراء عقوبة ومن ثم يندرج ضمن العقوبات المنصوص عليها في النظام ضمن أحكام المادة (77) منه التي نصت على العقوبات الواجبة التطبيق؟

هناك من يرى أن هذا الإجراء يأخذ معنى التدبير أكثر من معنى العقوبة، ويستند هذا الرأي على أساس أن نظام روما الأساسي لو أراد به أن يتضمن طبيعة العقوبة لأشار إلى ذلك صراحة في المادة (77) منه، التي تضمنت العقوبات واجبة التطبيق⁽⁴²⁾.

والأرجح أن هذا هو الصواب إذ لا اجتهاد في مورد النص، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المحكمة قد تأمر بتنفيذ قرار الجبر عن طريق الصندوق الاستئماني المنصوص عليه في المادة (79) من نظام روما الأساسي عندما يكون ذلك مناسباً، وهذا ما جاء في الفقرة الثالثة من القاعدة (97) من قواعد الإجراءات والإثبات حيث لا يمكن القول في هذه الحالة إن المحكمة تعاقب نفسها.

ومن الأمور الأخرى التي يجب ملاحظتها والإشارة إليها في نظام روما الأساسي ما ورد في المادة (111) منه، التي نصت على أنه ((إذا فر شخص مدان كان موضوعاً تحت التحفظ وهرب من دولة التنفيذ جاز لهذه الدولة بعد التشاور مع المحكمة، أن تطلب من الدولة الموجود فيها الشخص تقديمه بموجب الترتيبات الثنائية أو المتعددة الأطراف القائمة. ويجوز لها أن تطلب من المحكمة أن تعمل على تقديم ذلك الشخص، وفق الباب (9). وللمحكمة أن توزع بنقل الشخص إلى الدولة التي كان يقضي فيها مدة العقوبة أو إلى دولة أخرى تعينها المحكمة)).

(42) د/ ضاري خليل محمود: المبادئ الجنائية العامة في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، بحث منشور في مجلة دراسات قانونية الصادرة عن بيت الحكمة - بغداد، العدد الثاني السنة الأولى، 1999، ص6.

وعلى الرغم من أن هذه المادة وكذلك القاعدة الإجرائية المتعلقة بها رقم (225) قد تناولتا تنظيم حالة الفرار وما يجب اتخاذه من تدابير في مثل هذه الحالة إلا أن ما يؤخذ عليهما أنهما لم يرد في أي منهما نص يعتبر الفرار جريمة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم ينصا على عقاب ما لحالة الفرار، وكان الأولى النص على ذلك وعدم إغفاله.

وفضلاً عن ذلك كله فإن الأدهى والأمر أن القاعدة (225/4) من قواعد الإجراءات والاثبات قد تضمنت النص على أن كل فترة الاحتجاز في الدولة التي هرب إليها المحكوم عليه وفترة احتجازه لدى المحكمة عند تسليمه إليها بعد هربه يجب خصمها من فترة الحكم الباقي تنفيذها، وقد كان الأولى عدم النص على ذلك وعدم احتساب هذه المدة أو خصمها جزاءً على هذا الهرب⁽⁴³⁾.

ثانياً- المساواة في العقوبة:

يعد مبدأ المساواة في العقوبة من المبادئ الأساسية التي تحكم العقوبة وهو ما يعرف بعمومية وتجريد الجزاء. ومقتضى ذلك أن العقوبة المقررة جزاءً للجريمة يجب أن تكون محددة بنص القانون تبعاً لنوع الجريمة وفي حدود الحدين الأدنى والأقصى المقررين بحيث تطبق هذه العقوبة على كل من يخالف النص التجريمي من دون تمييز بين الأفراد بسبب مركزهم أو وضعهم الاجتماعي أو انتماءاتهم المختلفة، فالجميع أمام القانون الجنائي سواء، ولا يمكن تحقيق هذه المساواة ما لم تتوفر في القاعدة الجنائية المتضمنة الجريمة والعقوبة صفتا العمومية والتجريد⁽⁴⁴⁾.

وتعني صفة العموم (أن القاعدة القانونية تسري على كل من تتوافر فيه شروط انطباقها) ومن خلال هذه الصفة تكتسب القاعدة القانونية صفة الدوام، بمعنى عدم اقتصرها على الحال فقط بل تمتد كذلك إلى المستقبل⁽⁴⁵⁾.

(43) د / أحمد أبو الوفا، الملامح الأساسية للمحكمة الجنائية الدولية، المحكمة الجنائية الدولية، المواءمات الدستورية والتشريعية (مشروع قانون نموذجي)، منشورات الصليب الأحمر، 2004، ص48.

(44) د / حسني أحمد الجندي: شرح قانون العقوبات اليمني، ج2، العقوبة، المرجع السابق، ص25.

(45) د / مالك دوهان الحسن: المدخل لدراسة القانون، ج1، مطبعة الجامعة - بغداد، 1972، ص21-29.

أما التجريد وهو الصفة الملازمة للعموم فيعرف بأنه (تحرر خطاب القاعدة القانونية من الميل والهوى وعدم إثارها شخصاً معيناً أو سعيها لحماية وضع معين، كضمان ضد الانحراف والتحكم)⁽⁴⁶⁾.

وقد ورد تأكيد هذا المبدأ في العديد من مواد نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية من ذلك على سبيل المثال المادة (27) منه والتي نصت على أن:

1- يطبق هذا النظام الأساسي على جميع الأشخاص بصورة متساوية من دون أي تمييز بسبب الصفة الرسمية، وبوجه خاص، فإن الصفة الرسمية للشخص سواء كان رئيساً لدولة أو حكومة أو عضواً في حكومة أو برلمان أو ممثلاً منتخباً أو موظفاً حكومياً، لا تعفيه بأي حال من الأحوال من المسؤولية الجنائية بموجب هذا النظام الأساسي كما أنها لا تشكل في حد ذاتها سبباً لتخفيف العقوبة.

2- لا تحول الحصانات أو القواعد الإجرائية الخاصة التي قد ترتبط بالصفة الرسمية للشخص سواء كانت في إطار القانون الوطني أو الدولي دون ممارسة اختصاصها على هذا الشخص)). وبهذا يتضح عدم اعتداد المحكمة بالصفة الرسمية للشخص المدان أياً كانت هذه الصفة بحيث لم توليها أي اعتبار عند تقدير العقوبة سواء كان ذلك من حيث تخفيفها أو تشديدها.

إلا أن مما تجدر الإشارة إليه أن إيراد قائمة العقوبات بصورة مستقلة عن قائمة الجرائم على النحو الذي وردت عليه في نظام روما الأساسي والسلطة التقديرية الواسعة التي تتمتع بها المحكمة سواء من حيث اختيار العقوبة للجريمة المرتكبة أو تقديرها قد يؤدي بصورة أو بأخرى إلى عدم تحقيق المساواة في العقوبة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن نظام روما الأساسي قد احتوى على بعض النصوص والتي قد يؤدي تطبيقها إلى الإخلال بمبدأ المساواة في العقوبة أو المساس به من ذلك ماورد في المادة (98) والتي نصت على أنه ((1- لا يجوز للمحكمة أن توجه طلب تقديم أو مساعدة يقتضي من الدولة الموجه إليها الطلب أن تتصرف على نحو يتنافى مع التزاماتها بموجب القانون الدولي فيما يتعلق بحصانات الدولة أو الحصانة الدبلوماسية لشخص أو ممتلكات تابعة لدولة ثالثة ما لم تستطيع المحكمة أن تحصل أولاً على تعاون تلك الدولة الثالثة من أجل التنازل عن الحصانة.

(46) د/ عبد الباقي البكري و زهير البشير: المدخل لدراسة القانون، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، بغداد - بدون سنة طبع، ص39.

2- لا يجوز للمحكمة أن توجه طلب تقديم يتطلب من الدولة الموجه إليها الطلب أن تتصرف على نحو لا يتفق مع التزاماتها بموجب اتفاقيات دولية تقتضي موافقة الدولة المرسله كشرط لتقديم شخص تابع لتلك الدولة إلى المحكمة، ما لم يكن بوسع المحكمة أن تحصل أولاً على تعاون الدولة المرسله لإعطاء موافقتها على التقديم)).

ومن خلال هذه المادة يتضح أنه في حالة التعارض بين الالتزامات بموجب النظام المفروض على الدولة والالتزامات الدولية بموجب القانون الدولي أو التعاهدية تجاه دولة ثالثة غير طرف كما نصت على ذلك المادة (90/4) من نظام روما الأساسي ومع أن هذه المادة قد تضمنت احتراماً لسيادة الدول واحتراماً للأوضاع والالتزامات الدولية القائمة في إطار العلاقات الدولية حتى لا تفاجأ الدولة بضرورة التخلي عن هذه الالتزامات، وما قد ينجم عن ذلك من إحجامها عن التصديق أو الانضمام إلى نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، إلا أن ترك المجال مفتوحاً بهذه الصورة قد يدفع الدول إلى التهرب من مسؤولياتها أمام المحكمة من خلال عقد اتفاقيات دولية، مما يؤدي إلى إضعاف سلطة المحكمة وعدم تحقق المساواة، سواء كان ذلك بالنسبة للدول ومدى خضوعها لسلطة المحكمة أو بالنسبة للأفراد وتأكيداً لهذه الحقيقة نجد أن الإدارة الأمريكية الحالية تقوم بإجراء معاهدات ثنائية مع العديد من دول العالم الهدف منها الحيلولة دون مثول رعاياها أمام هذه المحكمة حال اتهامهم بجرائم تدخل في نطاق اختصاصها، وهي بذلك تسبغ عليهم حمايتها في مواجهة المحكمة الجنائية الدولية الدائمة والتي تعد بحق الآلية الدولية التي اجتمعت عليها إرادة المجتمع الدولي، ومن الجدير بالذكر أن هذه المعاهدات تأتي في إطار سياسة الإدارة الأمريكية المناهضة للمحكمة الجنائية الدولية الدائمة والتي أخذت العديد من الأشكال أخطرهما أثراً هذه الاتفاقيات، حيث قامت بتوقيع العديد من الاتفاقيات مع حلفائها ولا سيما (إسرائيل) وكان آخرها الاتفاقية الموقعة مع (تيمور الشرقية) وتتعهد الدول بموجب هذه المعاهدات بعدم تسليم المتهمين من الرعايا الأمريكيين للمحكمة، حال طلب المحكمة مثولهم والالتزام بتسليمهم إلى حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وبهذا يتضح أبعاد المخطط الأمريكي الرامي إلى عدم تفعيل دور المحكمة الجنائية الدولية الدائمة ومن ثم التحايل على نظامها الأساسي استناداً إلى نص المادة (98) من هذا النظام⁽⁴⁷⁾.

لذلك نرى تعديل نص هذه المادة، بحيث يقتصر حكمها على الالتزامات الدولية الناتجة عن المعاهدات الدولية المعقودة والموقعة قبل نفاذ نظام روما الأساسي وذلك أدعى إلى تحقيق

(47) التحالف العربي من أجل انشاء المحكمة الجنائية الدولية ، نداء للحكومات العربية لعدم الاشتراك في المخطط الأمريكي ضد المحكمة الجنائية الدولية، القاهرة في 3 أكتوبر 2002. المنشور في الإنترنت على الموقع: <www.a.cicc.orgLpressL32htm>

المساواة ومن ثم عدم التحايل على نظام روما الأساسي وإضعافه، ومن النصوص الأخرى التي تؤدي حتماً إلى الإخلال بمبدأ المساواة في العقوبة في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية المادة (16) منه والتي نصت على أنه ((لا يجوز البدء أو المضي في تحقيق أو مقاضاة بموجب هذا النظام الأساسي لمدة اثني عشر شهراً بناءً على طلب من مجلس الأمن إلى المحكمة بهذا المعنى يتضمنه قرار يصدر عن المجلس بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة. ويجوز للمجلس تجديد هذا الطلب بالشروط ذاتها)).

ويتضح من خلال نص هذه المادة أن بإمكان مجلس الأمن وقف الدعوى سواء في مرحلة التحقيق أو المحاكمة لمدة اثني عشر شهراً قابلة للتجديد بصورة مطلقة الأمر الذي يشكل قيداً على اختصاص المحكمة، بحيث تغل يدها عن نظر الدعوى، ولا يقتصر الأمر على هذا الحد بل يمتد إلى غل يد القضاء الوطني المختص بنظر هذه الدعوى ما دام في الأصل عدم تصور انعقاد المحكمة الجنائية الدولية وقد أدى هذا الوضع إلى (تمكين مجلس الأمن من اغتيال الادعاءات المرفوعة إلى المحكمة الجنائية الدولية)⁽⁴⁸⁾، الأمر الذي يؤكد هيمنة الدول الخمس دائمة العضوية على المحكمة مما يعني أن فيتو جديد قد ظهر أمام هذه المحكمة. الأمر الذي يخل بمبدأ المساواة أمام القانون ويعد قرار مجلس الأمن رقم 2002/1422 أول قرار ينعكس من خلاله هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على قرارات مجلس الأمن استناداً للمادة (16) من النظام الأساسي والذي اعتمده مجلس الأمن بالإجماع في جلسته رقم 4572 بتاريخ 2002/7/12م، وقد تضمن هذا القرار ديباجة، واحتوى على ثماني فقرات، جاء في الفقرة الثامنة بأن مجلس الأمن يتصرف بموجب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة، كما تضمن هذا القرار ثلاث فقرات عاملة جاء فيها ما يأتي:-

1- يطلب، اتساقاً مع أحكام المادة 16 من نظام روما الأساسي، أن تمتنع المحكمة الجنائية الدولية لمدة اثني عشر شهراً ابتداءً من 1 تموز 2002 عن بدء أو مباشرة أية إجراءات للتحقيق أو المقاضاة، في حالة إثارة أي قضية تشمل مسؤولين أو موظفين حاليين أو سابقين تابعين لدولة مساهمة ليست طرفاً في نظام روما الأساسي، فيما يتصل بأي عمل أو أعمال تتعلق بالعمليات التي تشنها الأمم المتحدة أو تأذن بها، إلا إذا قرر مجلس الأمن ما يخالف ذلك.

(48) د/ ضاري خليل محمود وباسيل يوسف: المرجع السابق، ص198.

- 2- يعرب عن اعتزامه تمديد الطلب المبين في الفقرة أعلاه بالشروط نفسها وذلك في 1 تموز / يوليو من كل سنة لمدة 12 شهر جديدة، مادامت الحاجة مستمرة إلى ذلك.
- 3- يقرر أنه على الدول الأعضاء ألا تتخذ أية إجراءات تتنافى مع الفقرة 1 ومع التزاماتها الدولية.

وتكمن الخطورة في الاستناد إلى الفصل السابع في قرار مجلس الأمن هذا في أنه لم يستهدف معالجة استباقية لتهديد يحيق بالسلم والأمن الدوليين فحسب، وإنما يستهدف منح حصانة مستقبلية من الملاحقة القضائية في المستقبل عن جرائم معاقب عليها بموجب النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، كما نجد أن هذا القرار قد فصل تحديداً على قياس العسكريين الأمريكيين المشاركين في القوات الدولية كون الولايات المتحدة دولة غير طرف في النظام الأساسي وهذا ما ينسف الأسس التي بني عليها النظام الأساسي للوقوف أمام الإفلات من العقاب، علاوة على تعارض ذلك مع القيم القانونية والأخلاقية، وهذا ما دعا اللجنة الفرعية لتعزيز وحماية حقوق الإنسان بتاريخ 2002/8/12 إلى شجبها بقوة ضمان قرار مجلس الأمن رقم 1422 / 2002 حصانة تلقائية لرعايا الدول الأطراف أو غير الأطراف في نظام روما الأساسي.⁽⁴⁹⁾

ثالثاً: شخصية العقوبة:

وتعني شخصية العقوبة ((ألا تنزل بغير من يسأل عقابياً عن الجريمة ولو كان واحداً من أفراد أسرته أو ورثته)) وهذه الضمانة متفرعة عن مبدأ ((شخصية المسؤولية الجنائية)) وهو احد المبادئ الأساسية في القانون الحديث⁽⁵⁰⁾.

وقد تضمن نظام روما الأساسي النص على هذا المبدأ في المادة (25) منه تحت عنوان المسؤولية الجنائية الفردية.

كما أفرد نظام روما الأساسي نص المادة (28) لمسؤولية القادة والرؤساء الآخرين وقد يتبادر إلى الذهن أن مسؤولية الدولة بموجب قواعد القانون الدولي كما أوضحت ذلك الفقرة الرابعة من المادة (25) من نظام روما الأساسي وكذلك مسؤولية القادة والرؤساء المنصوص

(49) د/ ضاري خليل محمود وباسيل يوسف، المرجع السابق، ص205.

(50) د/ محمود نحيب حسني، شرح قانون العقوبات، المرجع السابق، ص696.

عليها في المادة (28) من النظام فيها خروجاً على مبدأ شخصية المسؤولية الجنائية وشخصية العقوبة بوجه خاص، إذ إن في ذلك مسؤولية عن عمل الغير.

والحقيقة أن القانون الجنائي الحديث لم يعد يعترف بالمسؤولية الجنائية عن فعل الغير كما أن هذين المبدأين أصبحا من المبادئ الجوهرية، إذ يستندان إلى الأفكار الأساسية التي يقوم عليها التنظيم القانوني للمسؤولية والعقوبة، فتقرير المسؤولية هنا ناجم عن سلوك وخطأ شخصيين، لأن القانون قد يلزم شخصاً بأن يراقب نشاطاً آخر ويحيطه بالظروف التي تحول دون أن يفضي هذا النشاط إلى جريمة فإذا امتنع هذا الأخير عن هذا الالتزام، أو أخل به، قامت بامتناعه الجريمة واستحق مرتكبها العقاب⁽⁵¹⁾.

وقد ورد تأكيد شخصية العقوبة في نظام روما الأساسي في المادة (77) الخاصة بالعقوبات الواجبة التطبيق ويتضح ذلك من خلال نص الفقرة واحد منها التي نصت على أنه ((رهناً بأحكام المادة 110، يكون للمحكمة أن توقع على الشخص المدان بارتكاب جريمة مشار إليها في المادة 5 من هذا النظام الأساسي.....)).

كما ورد التأكيد أيضاً على مبدأ شخصية العقوبة في الفقرة الثانية (ب) من المادة نفسها أيضاً والتي نصت على أن ((مصادرة العائدات والممتلكات والأصول الناتجة بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تلك الجريمة، من دون المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية)).

وبذلك يتضح تأكيد عدم المساس بحقوق الأطراف الثالثة الحسنة النية عند توقيع عقوبة المصادرة يتجسد فيه الاحترام التام لمبدأ شخصية العقوبة كما يتضح أن مصادرة العائدات هنا ذات طبيعة جوازية ويتضح ذلك من خلال نص الفقرة الثانية من المادة (77) وأنها ذات طبيعة عقابية وليس وقائية أي لا بد أن تكون هناك جريمة قد تم ارتكابها وأن تكون هذه العائدات أو الممتلكات والأصول قد نتجت عن هذه الجريمة سواء كان ذلك بصورة مباشرة أو غير مباشرة لجواز الحكم بمصادرتها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن نظام روما الأساسي قد اعتبر المصادرة عقوبة أصلية خلافاً لما هي عليه على وفق المبادئ العامة للقانون الجنائي⁽⁵²⁾.

(51) المرجع نفسه، ص 676، ص 680.

(52) د/ عبد الستار الكبيسي، العقوبات، دراسة في نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية، المرجع السابق، ص 90.

ولكن على الرغم من هذا كله فإن من الأمور المهمة التي يجدر ملاحظتها بهذا الخصوص أن نظام روما الأساسي قد حدد السن القانونية لتحمل المسؤولية الجنائية الفردية بثمانية عشر عاماً وذلك في المادة (26) منه التي نصت على أن ((لا يكون للمحكمة اختصاص على أي شخص يقل عمره عن 18 عاماً وقت ارتكابه الجريمة المنسوبة إليه)). .

الخاتمة

وبعد أن وصلنا بهذا البحث إلى نهايته لا بد من الإشارة إلى أهم الاستنتاجات والمقترحات التي تم التوصل إليها ، وتجنباً للإطالة أو التكرار لما على النحو الآتي :

أولاً – الاستنتاجات :

1. إن صعوبة تضمين النص الواحد كل من الجريمة والعقوبة ظلت قائمة في مجال القانون الجنائي الدولي واستمرت إلى ما بعد وضع نظام روما الأساسي وتأكيداً لهذه الحقيقة فإن الظروف السياسية الدولية الراهنة قد لعبت دوراً مهماً ومؤثراً أدى إلى تغليب الاعتبارات الواقعية على الأفكار المثالية القانونية في نظام روما الأساسي ولذلك فقد ورد مبدأ الشرعية المنصوص عليه في المادة (22) و (23) من هذا النظام بحيث نص على شرعية الجريمة بصورة مستقلة عن شرعية العقوبة؛ إذ لم يحتويها نص واحد يجسد مبدأ الشرعية ككل، وقد تبع ذلك استقلال نصوص التجريم عن نصوص العقاب حيث لم يتضمن النص الواحد أيضاً كل من الجريمة والعقوبة، كما لم يتم تحديد العقوبة لكل جريمة بصورة مستقلة بل تم إيراد قائمة بالجرائم وقائمة أخرى بالعقوبات، وترك الأمر في اختيار العقوبة لكل جريمة لتقدير المحكمة على وفق ما تراه وتبعاً للظروف والأعذار التي وردت هي الأخرى بشكل قائمة .

2. تم التوصل بعد استعراض التعريفات الفقهية للجريمة الدولية عموماً إلى تفضيل تعريفها بأنها ((كل فعل أو سلوك (إيجابي أو سلبي) يحضره القانون الدولي الجنائي ويقرر لمرتكبه جزاءً جنائياً)) وذلك لما اتسم به هذا التعريف من الشمولية والإيجاز معاً .

3. أما من حيث المعيار الذي استند عليه الفقه في تقسيمه للجرائم الدولية فكما لم يتفق الفقهاء حول تعريف موحد للجريمة الدولية فإنهم لم يتفقوا حول معيار واحد لتصنيف وتقسيم هذه الجرائم على أساسه حيث نحو في ذلك مناحي شتى جاء على أثرها اختلاف وتنوع هذه الجرائم عند تقسيمها وتصنيفها على وفق هذا المعيار أو ذلك مع ذاك فقد تم التوصل من خلال البحث عن المعيار الأدق إلى تقسيم هذه الجرائم وبيان أنواعها إلى أن معيار المصلحة هو المعيار الأفضل والأدق الذي يمكن الاعتماد عليه أساساً لهذا التقسيم

والتنوع حيث إن الاتجاه الغالب من الفقه يفضلون الاستناد إليه، كما أن معيار المصلحة المعتدى عليها هو أساس تقسيم الجرائم في القوانين الداخلية على وفق الاتجاه الغالب أيضاً كما أنه التقسيم المجمع عليه في الوثائق والاتفاقيات الدولية المختلفة المتعلقة بالجرائم الدولية وهو المعيار الذي استند إليه نظام روما الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية في تقسيمه للجرائم التي تضمنها .

4. على الرغم من اشتراط المادة (3/9) من نظام روما الأساسي بأن تكون أركان الجرائم والتعديلات المدخلة عليها متسقة مع النظام إلا أن هذا الشرط لم يتحقق بخصوص الصورة الأولى من صور جريمة الإبادة الجماعية المنصوص عليها في نظام روما الأساسي وغيرها من الصور مع الركن الأول المنصوص عليه في نص أركان الجرائم والمتعلقة بعدد الأفراد (فرد - جماعة) التي تتحقق به هذه الصورة أو تلك من صور جريمة الإبادة الجماعية حيث جاءت صياغة المادة (6) من نظام روما الأساسي لتوحي بأنه يشترط لتحقيق هذه الجريمة قتل جماعة وبذلك لا تنهض هذه الجريمة إذا وقع فعل القتل على عضو واحد من أعضائها ولو كان رئيسها وهذا ما أوقع بعض شراح القانون في هذا الفهم الخاطئ بينما الصحيح هو انها تنهض بقتل الواحد وذلك على حسب ما ورد في نص أركان الجرائم .

5. برغم ما حققه نظام روما الأساسي من تكريس لفقه القانون الدولي المعاصر وذلك بعدم اشتراطه أن تكون الجرائم ضد الإنسانية مرتبطة بنزاع مسلح أو بغيرها من الجرائم حيث تم اخراجها بذلك من إطار جرائم الحرب لتستقر في إطارها الجديد المستقل والخاص بها ، وبذلك فإن من المحتمل تحققها في وقت السلم أو الحرب ، إلا أن ما يؤخذ عليه وبصدد هذه الجريمة هو فتح باب التجريم بإجازته التوسع في التفسير إلى درجة القياس وذلك بنص المادة (1/7/ك) منه الأمر الذي يتقاطع حتماً مع ما ورد بنص المادة (2/22) منه والتي لم تجز التوسع في التفسير والأخذ بالقياس كما يتقاطع مع مقتضيات مبدأ الشرعية .

6. لم يتضمن نظام روما الأساسي النص على أي نوع من أنواع العقوبات التبعية أو التكميلية ولا سيما العزل من الوظائف العامة وعدم جواز توليها والتي نصت عليها أغلبية إن لم نقل جميع التشريعات الوطنية وبصدد جرائم هي أقل في خطورتها بكثير عن الجرائم الواردة بهذا النظام ، كما يلاحظ أيضاً أن نظام روما الأساسي لم يتضمن النص على عقوبة الإعدام الأمر الذي ينطوي على مفارقات عجيبة في مسؤولية الجاني أمام المحكمة الوطنية ولا سيما التي تنص قوانينها على هذه العقوبة ومسؤوليته أمام المحكمة الجنائية الدولية بموجب نظام روما الأساسي، الأمر الذي يتعارض مع مقتضيات مبدأ الشرعية المنصوص عليه فيه، لا سيما إذا

ما عرفنا أن تعزيز مبدأ التكامل بين نظام روما الأساسي والانظمة الوطنية يتطلب إزابة الفوارق بينهما وعدم إدراج عقوبة الإعدام ضمن نظام روما الأساسي يعد واحداً من أهم هذه الفوارق .

7. تبين أن العلاقة بين مبدأ الشرعية المنصوص عليه في نظام روما الأساسي ومبدأ الشرعية في القوانين الوطنية قد تجسدت في مبدأ التكامل المنصوص عليه في هذا النظام أيضاً والذي تنعكس من خلاله الأوجه العديدة للعلاقة بين نظام روما الأساسي والانظمة الوطنية ولاسيما الدول الأطراف في هذا النظام ، كما تبين من خلال الرجوع إلى الخلفية التاريخية لمبدأ التكامل أن له تطبيقاً في إطار القانون الدولي العام وذلك من خلال نظام الحماية الدبلوماسية حيث لم يشذ نظام روما الأساسي عن هذه القاعدة ، كما تبين أيضاً أن مبدأ التكامل في نظام روما الأساسي قد جاء مقررأ لأسبقية أو أولوية القضاء الوطني خلافاً لما كان عليه في المحاكم الجنائية الدولية السابقة إذ اقتضى واقع العلاقات الدولية والمجتمع الدولي إعماله على هذا النحو في نظام روما الأساسي .

8. أما بخصوص أهمية مبدأ التكامل بوصفه حلقة الوصل بين كل من مبدأ الشرعية المنصوص عليه في نظام روما الأساسي ومبدأ الشرعية المنصوص عليه في القوانين الوطنية ، فقد تبين أن هذه الأهمية تكمن في تأكيده لاحترام السيادة الوطنية وتشجيعه للدول للمصادقة أو الانضمام إلى نظام روما الأساسي .

ثانياً - المقترحات :

1. نقترح على جمعية الدول الأطراف إيراد نص يتضمن فصل وحرمان من يثبت ارتكابهم لإحدى الجرائم المنصوص عليها في نظام روما الأساسي من الوظائف العامة وذلك للحيلولة من معاودتهم لتكرار ذلك حتى لا يكافأ مثل هؤلاء الأشخاص على ما اقترفوه من جرائم من قبل حكوماتهم أو منظماتهم بتعيينهم بها أو تكون دافعاً لهم لاقتراف هذه الجرائم لا سيما وقد وجدت من السوابق التاريخية والتي أشرنا إليها في صلب هذا البحث ما يدل على هذه الحقيقة .

2. إن من الأجدى بنظام روما الأساسي عدم النص على الاستثناء المتعلق بسريان أحكامه على ما يقع من جرائم بعد نفاذه وقبل انضمام الدولة التي تصبح طرفاً فيه وذلك عند قبول الدولة التي تصبح طرفاً فيه أو تقبل بذلك أو أن ينص على اشتراط اقتران قبول الأفراد المتهمين إلى جانب موافقة دولهم لسريان هذا الاستثناء وبذلك يتسنى احترام إرادة الفرد والدولة معاً.

3. من أجل تعزيز آلية التنفيذ ومن ثم ضمان تحقيق تنفيذ الأحكام الصادرة عن المحكمة الجنائية الدولية على وفق ما يقتضيه مبدأ الشرعية المنصوص عليه في نظام روما الأساسي فإن الأمر يتطلب من الدول الأطراف في نظام روما الأساسي ممثلة في جمعية الدول الأطراف العمل على تشكيل جيش تساهم في تشكيله مختلف الدول يكون تابع للمحكمة وتوكل له مهام تنفيذ القرارات والأحكام واجبار الدول، على الوفاء بالتزاماتها في حالة رفضها أو الإخلال في التزاماتها ولا سيما إذا ما عرفنا أن الغاية من السلطات ممارستها ومن الأحكام تنفيذها .
4. ندعو جمعية الدول الأطراف إلى حذف المادة (13) والمادة (16) من نظام روما الأساسي أو تقييد عدد مرات إرجاء التحقيق أو المقاضاة ان كان لا بد من بقاء هذا النص الأخير على الأقل.
5. إن من الضروري تعديل نص المادة (2/98) من نظام روما الأساسي بحيث تقتصر على الالتزامات الدولية التعاهدية القائمة قبل نفاذ نظام روما الأساسي لضمان عدم الالتفاف أو التحايل على المغزى الحقيقي من إيراد هذا النص وذلك بعقد اتفاقيات ثنائية جديدة تتعارض مع الالتزامات بموجب هذا النظام .

The principle of legality to the Rome Statute of 1998

Talal Al Eissa1, *Faculty of Law, Ajloun National University, Ajloun, Jordan .*

Abstract

This study has been aimed to reveal the basic Principle of Roma system that was approved on international Crime with reference to it .

The first permanent showed the different crimes through Roma basic system .

Also, the research focuses on the principle of the punishment system, which leads us to give what does it mean of Roma system and the effectiveness punishment. The study results showed that much more recommendation in general information about the end of this study .

قدم البحث للنشر في 2004/8/5 وقبل في 2014/3/8

مصادر البحث

- 1- د. زهير الزبيدي- الاختصاص الجنائي للدولة في القانون الدولي - الجريمة ذات العنصر الأجنبي - رسالة دكتوراه - منشوره - مطبعة الأديب البغدادي - ط/1 - 1980
- 2- د. محمد يوسف علوان - المحكمة الجنائية الدولية - بحث مقدم للندوة العلمية بعنوان - القانون الدولي الانساني - الواقع والطموح - التي نظمتها كلية الحقوق بجامعة دمشق واللجنة الدولية للصليب الأحمر 30 / تشرين الثاني / 2000- دمشق.
- 3- د. ضاري خليل محمود باسيل يوسف - المجكمة الجنائية الدولية - هيمنة القانون أم قانون الهيمنة - بيت الحكمة - بغداد - 2003 / ط/1.
- 4- د. علي حسن الشرفي - شرح الأحكام العامة في التشريع القصابي اليمني وفقاً لمشروع القانون الشرعي للجرائم والعقوبات /ج1 - دار النهضة العربية / القاهرة ط1/1992.
- 5- د. منى محمود مصطفى - الجريمة الدولية - دار النهضة العربية - القاهرة-1989.
- 6- د. عبد الرحيم صدقي - القانون الدولي الجنائي - مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - 1986.
- 7- د. عبد الواحد محمد الفا - الجرائم الدولية وسلطة العقاب عليها . دار النهضة العربية - القاهرة - 1996.
- 8- د. محمد منصور الصاوي - أحكام القانون الدولي في مجال مكافحة الجرائم الدولية للمخدرات - المطبوعات الجامعية - الإسكندرية 1984.
- 9- د. محي الدين عوض - دراسات في القانون الدولي الجنائي - دار الفكر العربي - القاهرة بدون سنة طبع.
- 10- د. اشرف توفيق شمس الدين - مبادئ القانون الجنائي الدولي - دار النهضة العربية - القاهرة 1998.

- 11- د. علي عبد القادر القهوجي - القانون الدولي الجنائي - منشورات الحلبي الحقوقية - بيروت - لبنان - ط1/2001.
- 12- د. محمود شريف بسيوني - المحكمة الجنائية الدولية - مطابع روز اليوسف الجديدة 2001- القاهرة.
- 13- د. حميد محمد القماطي - العقوبات المالية بين الشريعة والقانون - دراسة مقارنة - المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - ليبيا - ط1/1986.
- 14- د. حسني أحمد الجندي - شرح قانون العقوبات اليمني - ج2- العقوبة - مطبعة جامعة القاهرة كتاب الجامعي 1992.
- 15- د. محمد زكي أبو عامر - قانون العقوبات / القسم العام- رواد المطبوعات الجامعية - الإسكندرية 1986.
- 16- د. طاهر صالح العبيدي - الأحكام العامة للعقوبات وقواعد تنفيذها في قانون الجرائم والعقوبات اليمني والشريعة الإسلامية - مركز - صنعاء 2001.
- 17- د. حسن علي مجلي - شرح قانون الجرائم والعقوبات اليمني - القسم العام - الجزائر الجنائي - العقوبة - منشورات مركز الصادق ط2/2003- صنعاء.
- 18- د. عوض محمد و د. محمد زكي أبو عامر- مبادئ علم الإجرام والعقاب- الدار الجامعية - بيروت 1989.
- 19- د. واثبة السعدي- الأسس النظرية لعلمي - الإجرام والسياسة الجنائية - مطبعة ديانا- بغداد 1990.
- 20- د. محمد عزيز شكري - جريمة العدوان بين نظام روما الأساسي واللجنة التحضيرية لإنشاء المحكمة الجنائية الدولية - بحث مقدم في الندوة العلمية (القانون الدولي الإنساني - الواقع والطموح) التي تنظمها كلية الحقوق في جامعة دمشق واللجنة الدولية للصليب الأحمر في 4-5 / 2000- مطبعة الراودي / 2001- دمشق.

- 21- د. ضاري خليل محمود - المبادئ الجنائية العامة في النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية - بحث منشور في مجلة دراسات قانونية الصادرة عن بيت الحكمة - بغداد - ع/2 / السنة الأولى 1999.
- 22- د. احمد أبو الوفا - الملامح الأساسية للمحكمة الجنائية الدولية - المحكمة الجنائية الدولية - الموائمات الدستورية والتشريعية (مشروع قانون نموذجي).
- 23- د. مالك دوهان الحسن - المدخل لدراسة القانون ج 1 / مطبعة الجامعة - بغداد 1972.
- 24- د. عبد الباقي البكري وزهير البشير - المدخل لدراسة القانون - مديرية دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد - دون سنة طبع.
- 25- د. عبد القار الكبيسي - العقوبات - دراسة في نظام روما الأساسي لمحكمة الجنائية الدولية - بحث منشور في مجلة الدراسات القانونية الصادرة عن بيت الحكمة - ع/1 / السنة الثانية 2000م.

تقنيات السرد الروائي "دراسة تطبيقية في رواية "اعدائي" لممدوح عدوان

حسن علي المخلف*

ملخص

قدم هذا البحث تحليلاً بنيوياً لرواية "أعدائي" مسلطاً الضوء على اللفظ المفرد وأثره في الكشف عن دلالة الأحداث وارتباطها بالبعد الفكري والهدف الذي سعى الروائي لتحقيقه.

يهدف هذا البحث إلى رصد دلالات الألفاظ وعلاقاتها المتشعبة وتوظيفها في التقنيات الروائية، وأثر ذلك كله في المضمون الفكري والبناء الفني للرواية، سعياً نحو ربط الطرح النظري لتقنيات السرد الروائي بالأدلة النصية دون تتبع للعوامل الخارجية وأثرها المحتمل، وتأتي أهمية الدراسة من اهتمامها بالجانب السردى التطبيقي وبمحاولتها الكشف عن عوالم الرواية من خلال مستويات الزمان فيها، وقد تناول المحور الأول دلالة العنوان الجمالية والفنية، وعالج المحور الثاني العلاقة بين الشخصيات وما يعترئها من عوامل جذب وتنافر تؤثر في سير الأحداث ونتائجها، كما تناول البحث في المحور الثالث علاقات الزمان وانعكاسها في النص الروائي والتقانات الفنية السردية الموظفة كالارتداد والاستباق وغيرها، ووضع البحث وظيفة التناص الأدبي والشعبي بوظائفه المختلفة، ما كان منه إيجازاً لأحداث سابقة أو لملء فجوات تركها السرد الروائي أو ما كانت وظيفته التنبؤ بالأحداث اللاحقة فقط .

مقدمة

أما قبل: فهذه محاولة لمقاربة بعض التقنيات السردية التي ركزت عليها البنيوية في دراستها نصوص الأدب، وهي في الوقت نفسه محاولة تذوق "تكنوجمالي" لرواية حملت رسائل فكرية متنوعة، وهي تجربة غضة البنان في مجال الدراسات الأدبية ستأخذ على عاتقها مسؤولية إفهام الذات وإقناعها أولاً، قبل محاولة إفهام المتلقي وإقناعه، ومحاولة التوفيق بين الدراسات النظرية الصرفة للأدب وتجارب تطبيق هذه التنظيرات عليه بشكل يبرز جماليات النص الأدبي، ويوضح محاسنه دون النظر خارج النص وتأولاته، من عوامل أخرى قد تدخل بشكل أو بآخر في عملية تقييم العمل الأدبي، وتقري آيات الجمال فيه، من خلال التركيز على بعض النقاط والجوانب في الرواية (كدلالة العنوان، والألفاظ، ومستويات الزمان السردية، والعلاقات بين الشخصيات

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* كلية الآداب، جامعة دمشق، دمشق، سوريا.

الروائية، والدوافع المشكلة لها، والتناص)، محاولين الإلمام بما يقع في المتناول من دراسات وأبحاث في هذا المجال.

وقد تناول الكتاب هذه الرواية بالنقد والتحليل، فجاءت دراساتهم قراءة لفكر الرواية، ومحاولة لملامسة المخرجات الاجتماعية والسياسية لتوجهاتها. ومن هذه الدراسات:

- ممدوح عدوان في رواية "أعدائي" والعيش أبدا في اللحظة الراهنة، محمد جمول ، جريدة زمان الوصل الإلكترونية 16-01-2011.
 - سؤال الذات ومرايا الآخر في رواية ممدوح عدوان "أعدائي- عادل مصطفى أحمد الأسطة- جامعة النجاح 4-3-2003
 - صورة اليهود في رواية ممدوح عدوان "أعدائي"، د. عادل الأسطة، كُتب لندوة دمشق في 12 تشرين أول/2002
 - رواية "أعدائي" والحوار المثمر بين الوثيقة والتمثيل الروائي: رصد الكلام الهامشي وحوار مع تاريخ ملتبس- فيصل دراج—جريدة الحياة- العدد 497 - 6/8/2001
 - رواية ممدوح عدوان أعدائي ، الأدب والتاريخ بين الأمس واليوم، راسم المدهون ، جريدة الحياة رقم العدد 13895-1/4/2001.
 - وقد جمع د. عادل الأسطة دراساته حول الرواية العربية في كتابه المعنون: "صورة اليهود في الرواية العربية" جدل الذات والآخر- 2005 ، تطرق فيه إلى رواية أعدائي إلى جانب روايات أخرى كراوية" أرض السواد" لعبد الرحمن منيف و"عائد إلى حيفا لغسان كنفاني".
- اعتمدنا في البحث على المنهج البنيوي الذي يتيح لنا تتبع دلالة الكلمة، والانطلاق منها نحو معالجة النص، فزيادة المبنى يقابلها زيادة المعنى، وعليه فإن عوامل التجاذب والتنافر بين شخصيات الرواية وحوادثها يكشفها هذا المنهج، كما اعتمدنا المنهج الوصفي في تتبع ظاهرة التناص فقمنا بتتبع مكونات الظاهرة في الرواية، ومن ثم استخراجها ودراسة تأثيرها في النص الروائي، لتتم عملية المقابلة بين العناصر التراثية في الرواية، وبين أصولها التراثية، مسططين الضوء على ما اعترأها من تغيرات وما قامت به من وظائف على مستوى البناء والمضمون.

إيجاز الرواية

تُفتتح الرواية بسيل من الشتائم تأتي على لسان عارف (رئيس الشرطة العدلية في بيروت) استغرقت الشتائم بضع صفحات بعد أن اكتشف أن أحد الجواسيس اليهود وهو (ألتر ليفي)، الذي يتجسس لصالح الإنجليز قد قام بجولة على حرس السواحل متكرراً بزي ضابط، فيأخذ منهم معلومات كثيرة وخطيرة عن أحوال الجيش والتسليح، دون أن يكتشفه أحد ثم يختفي، يبدأ بعد ذلك (عارف) مطاردته للقبض على الجاسوس (ألتر ليفي) تعد هذه المطاردات المسار الذي تسير عليه أحداث الرواية، فهي تبدأ بها و بها تنتهي، وهذه المطاردات هي الفعل الوحيد الذي اكتسب سيروراً دائمة غير منقطعة على مدار صفحات الرواية، فهي ما تكاد تغيب أو يضمّر ذكرها حتى تعود من جديد لشغل الصفحات العديدة في الرواية، حيث يقبض (عارف) على (بنيامين) ويجد في حوزته رسالة موجهة من (ألتر) إلى القنصل البريطاني في (أثينا)، تتضمن معلومات خطيرة عن الجيش لكن (ألتر) وبحكم صداقته مع (جمال باشا) ينجو من الإعدام، ليبدأ بعد ذلك مع (عارف) مطاردات جديدة، تظهر أثناء ذلك شخصيات جديدة يهودية وعربية فتعرف إلى آرون أرونسون المقرب من جمال باشا، وصاحب المختبر الزراعي الأمريكي الذي تتخذ منه غطاءً لأعمالهم التجسسية، وسارة أرونسون التي تعشق (أفشالوم) لكنها تتزوج من (حاييم) الذي لا تشعر نحوه بالحب وتسافر معه إلى اسطنبول ثم تطلق وتعود إلى فلسطين، وكذلك شخصيات أخرى من الجانب العربي والتركي هي ((جمال باشا، عدنان بيك: رئيس مصلحة مكافحة الجاسوسية، علي فؤاد باشا: رئيس أركان الجيش الرابع، إبراهيم بن عارف: وهو شاب في مقتبل العمر مناصر للتيارات الوطنية في سوريا آنذاك))، يتابع اليهود تحركاتهم فيصلون بواسطة المال والنساء إلى معظم رجالات الدولة التركية وضباط الجيش، ويصطدم (عارف) مع أحد الضباط الكبار المقربين من (جمال باشا) ليأتي بعد ذلك أمر نقله من بيروت إلى القدس، يتخلل ذلك مقاطع ومقتطفات عن أحوال الناس والمجاعات والفقر والنواب التي عمت البلاد، إلى جانب ذلك يرسم الأوضاع المهلهلة على الجبهة وداخل الجيش التركي وسعي كبار الضباط لتحقيق المنافع الشخصية على حساب فقر الفقراء، وجوع الجائعين، ومقاطع أخرى تصف حماسة الشباب السوري المتطلع للخلاص، وانفتاح وعيهم السياسي المبكر على أفكار الثورة والحرية، لتنتفتح الرواية على مجموعة من الصراعات الناشئة آنذاك بكل أبعادها وأطرافها لتقدم صورة مختلفة يقول الروائي من خلالها ما لا يستطيع المؤرخ قوله، تبرز أيضاً شخصية (نهال حامد) من شرطة مكافحة الجاسوسية على ساحة الأحداث لتؤدي وظيفة مهمة في القبض على (غونتر) الجاسوس الألماني، ويزيد دور (سارة) شيئاً فشيئاً لتشكل إحدى الشخصيات المحورية والفاعلة في

الرواية، فتعرض نفسها على حبيبها (أفشالوم) الذي طالما تمنته وحلمت به لكنه يتهرب منها، فهو لم يتوقع أن يكون عرضها بتلك الفجاجة التي تجعله يحس أن الأمر مبتذل وبذيء، أثرت (سارة)، بعد أن عرّت جسدها أمام (أفشالوم)- أن تعري جسدها وروحها وتكشف له ما استتر على مدى الصفحات السابقة من الرواية فيما يتعلق بزواجها وتفاصيل حياتها مع زوجها (حاييم) وعلاقتها به وكيف انتهت هذه العلاقة، ينفذ بعد ذلك (جمال باشا) حملة اعتقالات واسعة فيهرب (إبراهيم عارف) وأصدقائه الطلاب الشباب -المناصرين المحكوم عليهم بالإعدام- يهربون إلى بساتين الغوطة خوفاً من بطش الأتراك، يتعرف (جمال باشا) على (سارة)، فتدخل عالمه المليء بالسهرة والمغامرات والكثير من الفضل والإحباطات، فتستطيع بجمالها وأنوثتها أن تصبح المرأة الأهم في حياته فتحصل منه على ما تشاء من الأسرار والمعلومات العسكرية، وتقوم بالتغطية على تحركات اليهود وتجسسهم ونشاطاتهم في الهجرة وشراء الأراضي، و تدير تنظيم (نيلي) الصهيوني الذي ينشط عاملاً على تحقيق المشروع الصهيوني في فلسطين، ينفذ (جمال باشا) حكم الإعدام بحق الوطنيين في دمشق وبيروت ويقيم الاحتفالات والولائم احتفاءً بما يعده نصراً عظيماً، وبالمقابل شكلت الإعدامات في بيروت ودمشق فاجعة مؤلمة هزت البلاد والشباب منهم خاصة، (إبراهيم عارف) وصديقه الملازم (عبد السلام) والأخير من الحرس الخاص لـ(جمال باشا) لكنه ميّال بطبعه إلى أبناء ملته العرب ومناصر للوطنيين الذين أعدموا، يقوم بعد ذلك عبد السلام وبتهريض من (آنا) من البعثة الألمانية، بمحاولة سرقة مستندات مهمة تؤكد وجود اتصالات سرية بين (الباشا) والإنجليز، لكن العملية تبوء بالفشل فيطرد الباشا البعثة الألمانية، ويعدم الملازم (عبد السلام)، تنتقل بعدها (سارة) إلى القدس، يعتقل (إبراهيم عارف)، ويسجن وصاحبه (سميح) مع كبار رجالات سوريا ووجهاء البلد من أمثال (فارس الخوري) و(شكري الأيوبي)، فيسهم هذا السجن في بلورة فكره ووعيه السياسي، إذ يشعر أنه يتعلم من هؤلاء المساجين أكثر مما تعلمه في المدرسة.

يقبض (عارف) على (ألتر) مرة ثانية، ويسلمه للمخفر لكن (ألتر) يغري الشرطي بالمال فيهرب، لتعود من جديد سلسلة المطاردات بينهما، وتبدأ (سارة) بعدها محاولات تجسسية جديدة مستعينة بسحر أنوثتها.

يغادر الأمير فيصل الشام إلى الحجاز بحجة قيادة الجيش الذي سيرسله (الشريف حسين) لمساعدة (جمال باشا) وتبدأ البوادر الأولى لانطلاق الثورة العربية الكبرى، تبدأ (نهال) التحضير

للإمساك بالجاسوس (إسرائيل جيب) وهي تعد هذا العمل انتقاماً لزوجها السابق (حسام) وللملازم (عبد السلام) الذي عملت معه في القبض على الجاسوس الألماني (غونتر) قبل ذلك، تبدأ (سارة) مغامرتها الجنسية الأولى مع (الباشا) لتحطم ذلك الذي كان يفصلها عنه، بتعاون (عارف) و(نهال) و(جواد أتلان) في محاولة القبض على (إسرائيل جيب)، فيدخل (أتلان) و(نهال) المستعمرات اليهودية بحجة أنهما عاشقان أرمني وشركسية، هربا بسبب معارضة أهل لزوجهما، ويلتقي (عارف) بابنه (إبراهيم) بعد غياب، فيعمل سميح في الصحافة، بعدها وجدت جثة (إسرائيل جيب) في قرية هرتزليا وفي الوقت نفسه يختفي العاشقان المبتكران مما يثير الريبة من كونهما من الشرطة لبدء اليهود البحث عن قاتل (إسرائيل جيب).

يبدأ ترحيل العرب من المناطق العسكرية في حين يرفض اليهود الترحيل، ويبدؤون بالتوسع في مستوطناتهم على حساب القرى العربية التي أخلت من سكانها، تحدثم الأوضاع على الجبهة العسكرية، وتبدأ خسائر الأتراك وهزائمهم، وتزداد معها قوة اليهود وشراساتهم، فيقع كبار ضباط الجيش التركي في فخ المتجسّسات اليهودية حيث يبيحون لهن بأسرار الجيش، تنجح (سارة) في إقناع (الباشا) بضرورة تعيين (عارف) مرافقاً لها بحجة أنها تخاف من (ألتريفي) وهي في الحقيقة أرادت أن ينزاح (عارف) عن طريق (ألتري) ويكف عن مطاردته له، حتى محاولتها إغواء (عارف)، فيما بعده كان للغاية نفسها، تتطور علاقة (إبراهيم عارف) بجارته الشابة (بهيجة) التي سيق زوجها إلى الحرب، فيقع إبراهيم تحت تأثير إغوائها ويبادلها الرغبة والنزوة، ويستعد اليهوديان (يوسف ليشانسكي) و(أفشالوم) للذهاب إلى مصر والاتصال بالإنجليز في ظل غياب (أرون أرونسون) وورود أخبار عن سفره إلى أميركا، يلتقي (ألتري) بـ(سارة) يحمل لها بعض المعلومات، ويقضي الليلة عندها محققاً حلماً طال انتظاره، يصل نبأ مقتل أفشالوم، وتبدأ انهيارات (جمال باشا) وهزائمه في حين يستمر تقدم القوات الإنجليزية وانحسار النفوذ التركي، ينشط (عارف) في ملاحقة الجواسيس وتتوسع صلاحياته، تسافر (سارة) إلى مصر سرّاً لتلتقي أخاها (أرون) ثم تعود، يُعزل (جمال باشا) عن قيادة الجيش الرابع، ويستبدل الجيش بجيش عام للبلاد العربية تسلم قيادته لـ(علي باشا)، يقرر (عارف) اعتقال (سارة) لكنه لا يحصل على موافقة لأنها مقربة من الباشا، فيطلب منه الانتظار ريثما تتضح الأمور فقد يعزل (جمال باشا) عندئذٍ يمكنه القبض عليها، يتوجه (إبراهيم عارف) إلى خمارة (نعمان) اليهودي بحثاً عن صديقه (سميح) الذي يعمل فيها فيتشاجر معهم ويعتقله أحد الضباط الموجودين في الخمارة لبدء (عارف) رحلة البحث عن ابنه، ومحاولة إخراجه من السجن لكن دون جدوى، يُقتل (سميح) على

يد أصحاب الخمارة لئلا يكشف تجسسهم، وتُقتل (نهال حامد) من قبل اليهود انتقاماً لـ(إسرائيل جيب) الجاسوس اليهودي الذي أوقعت به (نهال) و(جواد أتلغان)، يوقع (عارف) بصاحب الخمارة (نعمان) وينتزع منه معلومات حول نشاط اليهود التجسسي، يلقي (جمال باشا) خطاباً يكشف فيه حقيقة الأوضاع السياسية والعسكرية، ويعرّي الفضائح التي يعرفها عن الحلم اليهودي في فلسطين، واتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور، ويكشف عارف نشاطات تنظيم (نيلي) الذي تقوده (سارة)، تنتحر سارة، وينجح (عارف) في القبض على (ألتر)، فيسوقه أسيراً متوجهاً به نحو أريحا، تنهار القوات العثمانية في القدس، فيتقدم الإنجليز نحو القدس، ويستعد الوجهاء لتسليم مفاتيح المدينة إلى الإنجليز سلمياً تجنباً لسفك الدماء فيها، ومن أريحا ينطلق عارف نحو عمّان ثم إلى دمشق لتسليم (ألتر) إلى المحكمة العرفية، رافضاً جميع الإغراءات التي يقدمها له (ألتر) مقابل إطلاق سراحه، وبعد رحلة طويلة وشاقة يصل (عارف) إلى دمشق، ويسلم (ألتر) إلى الديوان الحربي، وتُصرف له مكافأة، ويشعر أنه قد رفع المسؤولية عن كاهله، فيتوجه للبحث عن ابنه إبراهيم ليكتشف أنه قد مات في السجن بعد مشاجرة بينه وبين (نعمان) و(يوسف) اليهوديان، فقد نفذ حكم الإعدام بـ(إبراهيم، ونعمان، ويوسف) وهم شبه ميتين جراء المشاجرة، لتنتهي الرواية بمفارقة عجيبة وقاسية، حيث تنتهي صلاحيات (عارف) ونفوذه بعد انهيار الدولة العثمانية، ويعود (ألتر) إلى نفوذه الواسع، فيلتقي (عارف) في المقهى، ويعرض عليه خدماته بطريقة تشي بالسخرية والاستصغار، ويذكره بأنه انتصر في معركته معه.

استيقاف قبل الشروع

تلتف أحداث الرواية حول بؤرة زمنية تتمفصل فيها محطات التاريخ الحديث للمنطقة العربية، وتتمثل هذه البؤرة في فترة الحرب العالمية الأولى، والثورة العربية الكبرى بقيادة الشريف حسين، وتدور معظم الأحداث في تراتب زمني مستمر تصاعدياً ليقدم لنا وبشكل واضح صورة لتلك الأحداث، فعلى الرغم من كونها قريبة منا زمنياً، إلا أننا نستطيع أن نجزم بغير قليل من الارتياح أن ما وصلنا من أخبار الحروب الصليبية وممالك الأندلس أكثر بكثير مما وصلنا من معلومات عن تاريخ تلك الحقبة، ولكن الذي يهمننا هو الأثر الذي تركته ضالة المعلومات التاريخية على بنية الرواية.

لقد استطاع (عدوان) في روايته (أعدائي) أن يكون بينَ بين، ويمزج الواقع الوثائقي بفاعلية الخيال الفني الأدبي، فارتفع بروايته عن المباشرة الجافة للخطاب السياسي وعن رومانسية التفكير العربي إزاء كبرى قضاياها وعلى وجه الخصوص تلك المتعلقة بالحرية والسيادة وضياح فلسطين

كما استطاع أن يكون على مسافة واحدة من جميع شخصياته كما استطاع إنصاف أعدائه ويظهر محاسنهم إلى جانب مساوئهم بل إنه جعل منهم العنوان الذي حباه روايته (أعدائي) فكانت هذه الرواية رواية (الآخر) بامتياز. ومع محاولاته تلك إلا أنه لم يستطع التخلص من فكره ونظرتة الخاصة للقضايا التي ناقشها، فبدامتحيذا تارة ومنصفا تارة أخرى.

دلالة العنوان ((أعدائي؟))

يتميز العنوان (أعدائي) باقتصاد لغوي إلى جانب من الشخصيات الرئيسة في الرواية ويأتي التركيب الإضافي للعنوان الممثل فإضافة الجزء الأول (أعداء) إلى الجزء الثاني وهو المتكلم (ي)، ليضفي اتساعات وتنشيطات جديدة لمدلولات (العنوان) وهو (الدال) و انطلاقاً من الوظائف الأربع التي حددها (جيرار جنيث) للعنوان بـ(الإغراء-الإيحاء-الوصف-التعيين)، ومن هذه الوظائف:

الإغراء الذي تنشط وظيفته وتتحقق بفعل الاقتصاد اللغوي للعنوان الذي يستر أكثر مما يظهر، وهو دعوة أولى لقراءة النص ودعاية لتصفح واستكشاف آفاقه.

الإيحاء: لا بد لأي كلمة ترسم من أن تومئ بمعنى معين فكل علامة صوتية أو صورة سمعية هي (دال)، يستحضر في الأذهان (صورة مفهومية) (مدلول)، ويشرف العنوان وفق الوظيفة الشعرية على فضاءات الإيحاء حيث ((الدال لا يكف عن الانزلاق، إذ يتحول كل مدلول إلى دال جديد يستمر في خرق العرف والعادة))⁽¹⁾، لذلك يترك العنوان هنا (أعدائي) -إيحاءً بأجواء سلبية وضدية تقدمها الرواية بين طرفين متناقضين، يشير إليهما العنوان الذي قسمناه إلى 1-(أعداء)، و2-(ي)، وقد لجأ إلى وصفهم بالأعداء ليضع المتلقي في صورة معاناته فهم كثر يتربصون به الدوائر لذا جاء الجمع جامعاً لهموم الكاتب وتقلبات الحياة بالنسبة إليه.

التعيين: العنوان هو بنية نصية صغرى مختزلة تشير إلى بنية نصية كبرى جمالية مختزلة، لكن انقطاع العنوان عن السياق أو انفراده بسياقه الخاص الذي تحكمه قوانين خاصة كـ(الإيجاز، والإيحاء، والدقة والرمز)- يجعل منه منطلقاً لتشكيل القطب الدلالي فيقوم باستقطاب دلالات النص السردية المعنونة، حيث يمارس العنوان مع نصه ((لعبة متعاكسة على مستويي الدلائل والدلالة:

(1) بركات، وائل، ظاهرة العنونة البناء والدلالة في الأنواع الأدبية العربية المعاصرة، "تنظير وإنجاز"، إعداد: خالد حسين حسين، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 2005، ص78.

العنوان = إيقاع دلالي ← انفجار دلالي
النص = إكثار دلالي ← انحسار دلالي⁽¹⁾

ويحمل العنوان (أعدائي) قيمة إيديولوجية تشرح موقفاً ثابتاً للشخصية أو للراوي، ويستمر هذا الموقف حتى نهاية العمل السردى دون أن يتأثر، ويشكل العنوان ((حالة إلى واقع سياسي أو تاريخي، فإن ذلك لا يتم من خلال المطابقة، وإنما من خلال المتخيل السردى.. وفيها تنزل الأحداث الخيالية من منبع الإلهام مشابهة للأحداث الواقعية، مشابهة لا مطابقة⁽²⁾)).

وقد شاب هذه القيمة الإيديولوجية التشويه عندما ابتعدت عن الفكر وانخرطت في الأحكام الذاتية للكاتب، لتلقي بظلالها على تأملاته ونظراته للأمور .

وحقيقة لم يكن العنوان في مستوى نضج الرواية الفكرية وسردها الرصين ، ففيه شيء من النرجسية عندما جعل من الذين وصفهم (أعدائي) هم أعداء لشخصه وفكره، وكأنهم لم يكونوا أعداء لكل مرتبط بوطنه وكاره للاستعمار بأشكاله المختلفة.

العلاقات بين الشخصيات الروائية..الدوافع والعوامل

يرى تودوروف أن العلاقة بين مختلف الشخصيات الروائية إنما تنشأ نتيجة لعوامل مسببة سمّاها (الدوافع)، وقد صنف هذه الدوافع إلى نوعين: دوافع نشطة، ودوافع سكونية، وفي الوقت نفسه ميّز بين نوعين من الدوافع النشطة هي:

1- دوافع إيجابية.

2- دوافع سلبية.

ينتج عن الأولى علاقات سوية توافقية بين الشخصيات في الرواية بينما تفرز الأخرى علاقات ضدية مشوهة، وانطلق تودوروف في تحليله للرواية ليس من الشخصيات ((ولكن من ثلاث علاقات كبرى تستطيع الشخصيات أن تكون فيها، وقد سمّى هذه العلاقات "المسندات"

(1) ظاهرة العنونة، ص69.

(2) يعقوب، ناصر، اللغة الشعرية وتجلياتها في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص108.

الأساسية [الحب، الإيصال، المساعدة])⁽¹⁾، ويتخذ كل دافع من الدوافع الإيجابية شكلاً يتحقق من خلاله:

1- الرغبة، وشكلها الأبرز هو الحب.

2- التواصل، ويحدد شكل تحققه في الإسرار بمكنونات النفس إلى صديق.

3- المشاركة، وشكل تحققها هو المساعدة⁽²⁾.

وبالمقابل، فإن هناك مسببات عدة تنتج عنها العلاقات الضدية أو السلبية بين شخصيات العمل السردية، وهي:

1- الكراهية، تقابل الحب الذي هو الشكل الأبرز للرغبة.

2- الجهر، يقابل الإسرار الذي يحقق التواصل.

3- الإغاة، تقابل المساعدة التي يحققها دافع المشاركة⁽³⁾.

تسمى هذه الدوافع السلبية والإيجابية دوافع نشطة لأنها تسهم في بناء العمل السردية وتطويره، ويقابلها ستة دوافع أخرى سكونية، فكل دافع نشط يقابله بالضرورة دافع سكوني، فكما أن هناك (فعل) و(من يقوم بالفعل) فإن هناك بالضرورة (من يقع عليه الفعل) أو من هو (موضوع الفعل)، وهذا ما يسمى الدافع السكوني.

احتوت الرواية على العديد من الشخصيات الروائية الفاعلة وغير الفاعلة، فتجاوز عدد شخصياتها المئة، انقسمت هذه الشخصيات بالنظر إلى فاعليتها في السرد إلى:

1- شخصيات هامشية عارضة منها (الجنود- سائق العرب- الجماهير المحتشدة- المعتقلين- الأسر المهجرة- الوافدين اليهود- أبناء المستوطنات اليهودية- مرتادي المقهى- الحكواتي.. وغيرها)، وقد ضربنا عن مثل هذه الشخصيات صفحاً لعدم فاعليتها في علاقاتها مع الشخصيات الأخرى.

2- شخصيات فاعلة ورئيسة نشأت نتيجة للدوافع النشطة المسببة لها، ويمكننا أن نرصد أهم أشكال العلاقات بين شخصيات الرواية من خلال العلاقات التالية:

(1) بارت، رولان، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ترجمة منذر عياشي، نادي جازان الأدبي، جازان، جدة، الطبعة الأولى، 1993، ص73.

(2) العيد، يمنى، تقنيات السرد الروائي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1999، ص52.

(3) تقنيات السرد الروائي، ص53.

1- عارف ← ألتر ليفي:

نستطيع أن نقول بغير قليل من الارتياح أن العلاقة بين (عارف) و(ألتر ليفي) اليهودي كانت متشكلة جراء الدوافع السلبية في الدرجة الأولى، فتبلورت هذه العلاقة الضدية بسبب اختلاف العوامل المنتجة لها، ويمكن أن نحدد أهم أوجه التقابل بين الشخصيتين، من خلال ما يلي:

عارف ≠ ألتر ليفي

1- عربي ≠ 1- يهودي أوروبي

2- يعمل بدافع الانتماء الولائي ≠ 2- يعمل بدافع ديني

3- ملتزم بأخلاقيات عمله ≠ 3- يفعل أي شيء لتحقيق مراميه

لكن الروائي رغم كل هذه الفوارق رسم وجوهاً أخرى للتشابه لا يمكن أن ننكرها ف(عارف وألتر ليفي) كلاهما متمتع بروح الإصرار والتحدي، وإن تميّز (ألتر) من (عارف) بأنه أكثر مكرراً ودهاءاً، لذلك جاءت العلاقة بين (عارف) و(ألتر ليفي) مبنيةً نتيجةً للدوافع الضدية أو السلبية وهي كالآتي:

الكراهية: فعارف ((ازداد حقدًا على ألتر ليفي الموجود في كل قصة))⁽¹⁾، نجد أنها متكونة نتيجة دافع إيجابي هو دافع (المشاركة) التي تحققت في محاولة مساعدة بعضهما بعضاً للوصول إلى دمشق التي يعقد كل منهما الأمل عليها في تحقيق مآربه، فإن هذه العلاقة بدت أنية وهشة رغم أن كلاً منها أصبح ضماناً لحياة الآخر ((وجودك معي ضماناً بالحد الأدنى.. أنت تعتقد أن خلاصك حين نصل إلى دمشق. وأنا أيضاً سيكون خلاصي في دمشق))⁽²⁾، وتستمر إلى نهاية الرواية وإن كان جوهر هذه العلاقة مناقضاً تماماً لظاهرهما، فالمساعدة جاءت لتؤكد تفوقه وانتصاره لا لتتبين حسن نواياه ((قلت لك يا عارف بيك: ما راح انعدم...))⁽³⁾.

تنوعت الدوافع المشكلة لطبيعة العلاقة، فشكل تناظر الأضداد شكلاً جديداً وعجيباً للعلاقة بينهما، فالعلاقة التي قامت على أساس الكراهية تحولت وبفعل الظروف إلى علاقة مشاركة شكل تحقيقها هو المساعدة.

(1) عدوان، ممدوح، أعدائي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية، 2006، ص218.

(2) أعدائي، 486.

(3) أعدائي، 504.

1- أَلتر ليفي ← عارف:

في العلاقة الذاهبة من أَلتر إلى عارف نحن أمام دوافع سلبية أخرى، من هنا تبدو العلاقة بينهما هي علاقة الجاسوس بالشرطي، ومن الطبيعي أن لا يكون هناك توافق أو انسجام بينهما، شارك في إنتاج هذه العلاقة دافعان سلبيان هما:

1- دافع الكراهية.

2- دافع الإعاقة.

((وجود عارف في المنزل سيخفقنا. وأَلتر متضايق جداً منه))⁽¹⁾، تُوجّه (آستر) وهي إحدى الشخصيات اليهودية-والخطاب هنا داخلي- داخلي، موجه من سارد إلى مسرود له داخل القصة، وهي علاقة تواصل تحققت في الأسرار بمكنونات (آستر) إلى (سارة)، أفادت في إيضاح ملامح العلاقة الكبرى الذاهبة من (أَلتر ليفي) باتجاه (عارف).

أدت تلك الدوافع السلبية إلى قيام علاقة بُعد بين الشخصيتين، فالتزام (عارف) بأخلاقيات عمله ورفضه جميع المغريات، حتى كادت الرواية تفقد تلك النهاية. ((ما رأيك بعشرين ألفاً؟ عشرين ألف دولار تقبضها من أي مكان تريده في الدنيا

- تظن الناس تُشتري بالمال؟.. الدنيا ما خلت من الشرف يا أَلتر))⁽²⁾.

2- عارف ← إبراهيم:

في هذا الاتجاه من العلاقة نتبين في علاقة عارف بابنه إبراهيم ثلاثة دوافع مختلفة هي:

- دافع التواصل: وهو إيجابي نشط، يتحقق كلما قام عارف بالإسرار بمكنونات نفسه إلى إبراهيم، فتفكير إبراهيم مختلف تماماً عن تفكير أبيه، فإبراهيم ثوري عروبي لا يحب المستعمر، بل يعمل ضده، أما (عارف) فهو رئيس الشرطة العدلية في بيروت ثم القدس، وهو يطارد الجواسيس اليهود والإنجليز، لكن رغم هذه الفوارق فإن التواصل بقي مستمراً بينهما فكلاهما متفق على ضرورة كشف المخططات الصهيونية الرامية إلى بناء دولة صهيونية على أرض فلسطين ((تطلع إبراهيم إلى أبيه بخوف وحزن. لم يكن خوفاً على نفسه بل خوفاً على ذلك

(1) أعدائي، 277.

(2) أعدائي، 470.

المسكين الذي يلاحقه أبوه. ولم يستطع أن يمنع نفسه من القول: واحد آخر تضيفه إلى قائمة الذين سيعدمهم جمال باشا؟

لا. هذا يستحق فعلاً. هذا يهودي أميركاني يتجسس للإنكليز. شف جماعتنا لا يحسون بخطر اليهود الآن. ولكن أنا اعرف خطرهم⁽¹⁾.

- دافع المشاركة: دافع إيجابي نشط، وهو في الاتجاه الذهاب من عارف إلى إبراهيم نجد شكل تحققه في المساعدة التي يقدمها (عارف) لابنه (إبراهيم)، فعلى الرغم من اختلافهما في طبيعة التفكير إلا أن (عارف) يفخر بابنه ((هذا ابن أبيه.. إذا كبر ابنك آخه.. لقد صار رجلاً دون أن أعرف واعترف.. صار أخي فعلاً⁽²⁾)).

- دافع الجهر: نحن هنا أمام دافع سلبي نشط يقابله دافع التواصل الإيجابي، وشكل تحققه في الاتجاه الذهاب من (عارف) إلى إبراهيم حول قضايا مختلفة أنتج منها الروائي خيوطاً سردية أضافت إلى بنائية عمله السردية لبناتٍ جديدة، وأوضحت المواقف المتباينة حول الأحداث الكثيرة التي عرضت لها الرواية، ويمكن أن نتبين ذلك من خلال هذا الحوار الدائر بين (عارف) و(إبراهيم):

((مع من نحن؟))

- استغرب عارف هذا السؤال. واستغرب أن يستمر الولد في المجادلة. لكنه أجاب بقوة تمنع الاستمرار: نحن؟ ألا تعرف مع من نحن؟ نحن مع الدولة العلية.

- الأتراك؟- لا. الإسلام.

- إذا كنا نرى مصلحتنا مع الأتراك لأنهم إسلام، فمن حق غير المسلم أن يرى مصلحته مع طرف آخر غير مسلم. لماذا نستغرب أن يفكر المسيحيون الخائفون منا بفرنسا أو غيرها؟⁽³⁾.

ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا ونحن نقرأ هذا الحوار أن هناك نوعين من الساردین:

1- سارد خارج القصة (المؤلف)، 2- سارد داخل القصة (وهو الشخصية الفاعلة)، بالإضافة إلى نوعين آخرين من المسرود لهم.

(1) أعداني، 76.

(2) أعداني، 75.

(3) أعداني، 75.

-عارف ← سارة:

نرصد في العلاقة الذاهبة من عارف باتجاه سارة دوافع عدة مكونة لهذه العلاقة، كما سنكشف تتناقض هذه الدوافع بشكل كبير وهي:

-الرغبة: تستثار الرغبة لدى (عارف) لما لـ(سارة) من صفات أنثوية تحيي غرائز الإنسان السوي، فكيف إذا كان متزوجاً وغائباً عن زوجته منذ أشهر((والتفت إليها كانت تفرك شعرها بالمنشفة. وراح جسدها يغلي ويتموج أمامه بفعل حركتها. ولم يعد يستطيع السيطرة على نفسه. لا. زادتها. أنا في النهاية إنسان. رجل. وهي تعرف ذلك.

واقترب منها))⁽¹⁾، وهذه نزوة عابرة فهو بالمحصلة إنسان .⁽²⁾

- الكراهية: دافع سلبي نشط تكوّن لدى عارف تجاه سارة لأنها يهودية، وتتجسّس لصالح الإنجليز((اكتشف في أعماقه كراهية لها دون سبب واضح. لأنها اقتحمت أجواء الباشا؟ لأنها يهودية؟))⁽³⁾، يقدم الإجابة بطريقة مختلفة ليقول لنا: لقد كانت تصرفات سارة وأعمالها مبعث هذه الكراهية، ليس لأنها يهودية أو غير ذلك، فعندما علم (عارف) بانتحار (سارة) توجه إلى والدها مخاطباً: ((لا أستطيع أن أقول يا عم أفراييم إلا: رحمها الله ومنحك الصبر))⁽⁴⁾، ذلك على الرغم من كونها واحدة من الذين تمنى عارف أن يتخلص منهم، لكن قربها من(جمال باشا) جعلها خطأ أحمر لا يمكن تجاوزه، مما أربكه وجعله عاجزاً عن إتمام مهامه((تعتقل سارة أرونسون؟ .. جمال باشا. أتعرف ماذا سيفهم من اعتقال سارة صديقتة.. هذه ضربة تحت الحزام متعلقة بعشيقته السرية.. يعني فيها كسر عظم. هذا خط أحمر لا نستطيع تجاوزها الآن))⁽⁵⁾، ونرصد هنا لدى سارة دافعا سكونياً لكونها موضوعاً للفعل.

-سارة ← عارف:

العلاقة في الاتجاه الذاهب من سارة إلى عارف تكوّنت نتيجةً للدوافع السلبية، وأهم هذه الدوافع:

(1) أعدائي، 291.

(2) أعدائي، 213.

(3) أعدائي، 215.

(4) أعدائي، 422.

(5) أعدائي، 365.

دافع الإعاقة: وهو دافع سلبي نشط، ينتج عنه علاقة بُعد بين الشخصيات، لكنه في الوقت نفسه ضرورة تقنية فتعرض الفعل ((على ما يعيق وصوله إلى غايته هو بمثابة الضرورة لاستمرار فعل السر))⁽¹⁾، ف(سارة) تحاول التقرب من (عارف)، لتحصل منه على أكبر قدر ممكن من المعلومات، ولتعيق وصوله إلى (ألتر ليفي) الذي يطارده عارف: (نحن لسنا أصدقاء يا عارف بيك أعترف لك ولكنني لا أفهم لماذا نكون أعداء))⁽²⁾، وقد استطاعت أن تعيق عمل عارف وسعيه للقبض على (ألتر)، وبذلك يكون الدافع قد وجد سبيل تحقيقه، وذلك عندما أقنعت جمال باشا بضرورة تعيين عارف حارساً شخصياً لها بحجة حمايتها من (ألتر) ((حبذا لو أن عارف يقيم معي.. إذا عرف أن عارف معي قد يوقف إزعاجاته لي))⁽³⁾، وبعد أن بلغت مرادها اتصلت بـ(ألتر) لتخبره أن(عارف) صار عندها ولا خوف منه ((نعم. صار عندي.. اطمئن. تستطيع أن تسرح وتمرح كما تشاء. لن أتركه يعرف يمينه من شماله))⁽⁴⁾.

سارة ← ألتر ليفي:

نحن هنا أمام جملة من الدوافع النشطة شكّلت علاقات عدّة بين (سارة) و(ألتر) وتعد من أغنى العلاقات بين شخصيات الرواية، وأهم هذه الدوافع والعلاقات:

1- الرغبة: دافع إيجابي نشط أخذ ينمو تدريجياً لدى (سارة) ففي البداية كان في الدرجة صفر، فعندما حاول الاقتراب منها زجرته و((دفعته عنها بعنف: جريء ووقح فعلاً))⁽⁵⁾، هذا الصدم سيؤثر في مسار هذه العلاقة نحو الأفضل((ومع أنه انصرف إلا أنه ترك في نفسها هواجس. لأول مرة يحدثها رجل بهذه الطريقة.. يحكي عن عينيها ووجهها وصدرها ويمد يده؟!))⁽⁶⁾، وهكذا تنمو الرغبة فلا يعود ألتر رجلاً يُشتهى وحسب، لكنه أكبر من ذلك فهي تشعر أنه يختلف عن جميع الرجال الذين تعاشرهم ((اعتبريني واحداً من هؤلاء، - لا يا ألتر. لا تغلط. أنا احترمك إلى حد يمنعني من أن

(1) تقنيات السر الروائي، ص33.

(2) أعدائي، 279.

(3) أعدائي، 283.

(4) أعدائي، 285.

(5) أعدائي، 58.

(6) أعدائي، 58.

أقبل لك موقفاً كهذا. ولم أستطع أن أحبك. ولهذا لن أقبل أن أنام معك. أنت لا تعرف كم سأرى الموقف مهيناً لي ولك⁽¹⁾، فسارة تحقق رغبات الآخرين في الجنس للحصول على المعلومات، لذلك لا تريد لألتر أن يكون واحداً من أولئك الذين تنام معهم لغاية أخرى غير الحب والجنس ظلت مجهولة ولم يكشف عنها البناء السردى للرواية.

2- المشاركة: دافع إيجابي نشط، وهو في الاتجاه الذاهب من (سارة) نحو (ألتر) يتحقق في المساعدة التي تقدمها لألتر وتتحقق هذه المساعدة مرات عدة في الرواية حيث ((بدأت تكتشف إيجابيات ألتر. هو شاب متحمس للقضية.. وهو يغامر بنفسه دائماً. وعلى الرغم من أنه مطارد ومطلوب فإنه لم يختار الهرب من البلاد. بل تابع تخفيه ليتابع عمله سأساعده⁽²⁾))، فهي تقدم المعلومات اللازمة، وتقنع (جمال باشا) بتعيين عارف حارساً لها لتبعده عن طريق (ألتر)، وتقدم الورقة التي أعطاها إياها ألتر إلى الأمير فيصل في إحدى السهرات مع (جمال باشا)، كل ذلك يقف وراءه انتماء كل من سارة وألتر إلى الدين نفسه فهي تساعد لا لأنها تحبه لكن لأنه من (أبناء دينها)، وذلك لأن ((الدين يجعل العلاقة وطيدة بين الشخصيات.. يهب بعضها لمؤازرة الآخر، كلما كانت القرابة الدينية مشتركة⁽³⁾)).

3- التواصل: دافع إيجابي نشط كَوْن هذا النوع من العلاقة الذي أخذ شكل تحقيقه، فيما تسرّه (سارة) إلى (ألتر) من مكنونات نفسها متأثراً بدافع سكوني لأنه اكتفى بكونه موضوعاً لفعل الأسرار.

- ألتر ← سارة:

في اتجاه العلاقة الصادرة من ألتر باتجاه سارة نرصد بعض الدوافع المشكّلة لأنواع هذه العلاقات هي:

- الرغبة: دافع إيجابي رغم اشتراكه في بدايته بينهما إلا أنه أقوى لدى ألتر منه لدى سارة، كذلك كان أكثر استمرارية، ففي حين اكتفت سارة بأن تحتفظ لألتر بالاحترام والتقدير، تجاوز ألتر ذلك المستوى من العلاقة وطورها الدافع لتصل إلى درجات متقدمة، ففي البداية ((لم يكن يرى

(1) أعدائي، 300.

(2) أعدائي، 194.

(3) يقطين، سعيد، قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص101.

فيها إلا الجمال والشهوة))⁽¹⁾، لكنه عندما سمع بانتحار سارة غلبه الحزن فصرح بحقيقة مشاعره تجاهها ((نعم. أنا أحبها. ولم أحب في حياتي امرأة غيرها لم يبق لي عمر له معنى. ستشغلني عن الدنيا بعد موتها))⁽²⁾، أخذت هذه العلاقة مساراً تصاعدياً عبر في بدايته ألتز عن اشتهاه لسارة وامتدح أنوثتها، ثم تحقق اللقاء الجنسي بينهما ((نعم لقد نام عندها ألتز تلك الليلة وكانت ليلة ممتعة رائعة وساحرة.. فضمها إليه مؤكداً أنه لا يحاول الحصول على معلومات))⁽³⁾، ثم تمنى بعد ذلك لو كان حبيبها، ليصل في النهاية إلى اعتبارها أملاً وحيداً في الحياة.

- التواصل: أخذ هذا الدافع الإيجابي النشاط شكل تحقيقه من خلال ما يزود ألترسارة به من المعلومات

- إبراهيم ← بهيجة:

العلاقة يشكلها دافع الرغبة، فإبراهيم شاب قوفي بيت تسكنه بهيجة ووالداها العجوزان، وبهيجة في ريعان الشباب زوجها في الحرب، وانقطعت أخباره، بدأت تدريجياً بعد الحوار الذي دار بين إبراهيم وصديقه سميح ((هل جربت؟ كان سميح يسأله.

- أعوذ بالله.

- ولم العياذ بالله؟ المخلوقة تريدك. واضحة مثل عين الشمس))⁽⁴⁾، تبدأ بعد ذلك الخيالات حتى يصل في النهاية إلى الاستسلام للإغراءات شكل تحقيقها في اللقاء الجنسي اليتيم معها، فالراوي العالم بكل شيء أراد أن يبعد عنا أي تصور لاستمرار العلاقة بعد تحقيقها للمرة الأولى ((أقصد المرة الأولى معي المرة القادمة ستكون أفضل.

لكنه عرف أنه لن تكون هناك مرة قادمة)⁽⁵⁾، تستشرف هذه العبارة آفاق العلاقة لتخبر بانقطاعها بعد بلوغها ذروة تحقيقها.

- بهيجة ← إبراهيم:

(1) أعدائي، 194.

(2) أعدائي، 424.

(3) أعدائي، 319.

(4) أعدائي، 305.

(5) أعدائي، 308.

تتكون العلاقة من الدافع نفسه الذي كَوَّن العلاقة الراجعة في الاتجاه العكسي، فإننا نعاين التطور الجسيم، فهي التي شرعت بإغرائه وفتحت له الباب على مصراعيه ليستمر في مداعباته لها ((وباستسلام رخيص وبدائي سحبت يده إلى فتحة الصدر في الثوب.. والتصقت به.. وأحاطت خصره بذراعيها فشدَّت كتفها نحوه وقبلها. لانت على صدره واستكانت.. وذات يوم نادته بصراحة: إبراهيم تعال. أبي وأمي ذهبا. أنا وحدي))⁽¹⁾، فإبراهيم بالنسبة لـ(بهيجة) لم يكن حبيباً بل هو: ((فرصة للعلاقة التي تروي عطشها وتعيد ملء حياتها دون أن تلفت الأنظار إليها))⁽²⁾.

سارة ← جمال باشا:

العلاقة يحكمها دافع الجهر السلبي النشط، الذي يجد شكل تحققه فيما تفشيه سارة من أسرار الباشا وما تنقله إلى (ألتر) وأخيها (آرون)، لكننا لا نجد لهذه العلاقة الضدية السلبية نتيجتها المتوقعة في البُعد بين الشخصيتين، لأن هذا الجهر لم يكشفه جمال باشا فقد كان مهموماً ومشغولاً بجسد سارة وأنوثتها الساحرة، ويمكن لنا أن نتبين دافعا آخر مضاداً لدافع الجهر وهو دافع الرغبة وقد أورد الروائي إشارتين سريعتين على هذه الرغبة، فتصريح سارة التالي لعارف محاولة لتضليله لا أكثر: ((سأقول لك بصراحة. أنا أحب الباشا. نعم أحبه))⁽³⁾، وكذلك مصارحتها لـ(نهال حامد) وهي من شرطة مكافحة الجاسوسية: ((أجابت سارة دون أن يبدو عليها أي إحراج: جمال باشا في الفراش هائل))⁽⁴⁾، ولا يخفى أن هذه الأقوال إنما هي عبارات كيدية مخادعة، ومحاولة لذر الرماد في العيون، فيكون بذلك دافع الرغبة مصطنعاً لتغطية الدافع الجهر السلبي.

- جمال باشا ← سارة:

في هذا الاتجاه من العلاقة يظهر دافع الرغبة مكوناً أساسياً للعلاقة بين جمال وسارة، فشغف الباشا بمحاسن سارة جعله لا يرى سوى امرأة تمنح جسدها، لم ينتبه إلى خطورة ما كان يطلعها عليه من أسرار عسكرية، فيصبح دافع الرغبة مولداً لدافع آخر بينهما هو دافع التواصل الإيجابي النشط.

(1) أعدائي، 307.

(2) أعدائي، 346.

(3) أعدائي، 282.

(4) أعدائي، 378.

- سارة ← أفشالوم:

نرصد في اتجاه العلاقة من سارة إلى أفشالوم دافع الرغبة الإيجابي النشط، هذه الرغبة وصلت إلى الحب دون المرور بتحقيق اللقاء الجنسي، و علة ذلك شاعريته، فهو الوحيد الذي ((غير إيقاع الحياة أو جعله مسموعاً))⁽¹⁾، بالنسبة إلى سارة، وقد صرحت سارة بهذا الحب ودافعت عنه منذ بداية الرواية ((لكن أنا أحب أفشالوم))⁽²⁾، ولم تعلن سارة رغبتها واشتهاها لرجل بشكل حقيقي وجدّي، ولم تهين الأجواء للخلوة بحبيب إلا أنها فشلت في الوصول إليه، حيث كان كل منهما فاعلاً وموضعاً للفعل في الوقت نفسه، وعليه، فكل منهما متأثر بدوافع سكونية ونشطة في آن معاً.

- أفشالوم ← سارة:

في هذه العلاقة نرصد دافع الرغبة نفسه فهو يبادل سارة الحب ولا ينتهي أمله رغم زواجها من (حاييم) وقد شعر بالحزن العميق لزواجها ((أنا عتبان على آرون وعتبان عليكم كلكم.. ما أحد منكم انتبه أنني أحبها))⁽³⁾، وفي حوار مطول بين آرون وسارة، حيث لم يذكر الروائي اسم سارة لكننا نكتشفه من خلال معرفتنا بعلاقتها بأفشالوم: ((أنا اعرف ما يعنيه لك أفشالوم. ولذلك جئت أخبرك. محاولته فشلت))⁽⁴⁾، لكن شاعريته تمنعه من تحقيق شهوات الجسد ((لا يقبل أن يحقق اللقاء معها مع أنها واثقة من أنه يحس بها ويتمناها ويشتهيها))⁽⁵⁾، حتى عندما حققت سارة الشروط الملائمة والخلوة المناسبة رفض وعده استسلاماً رخيصاً ((وألقت بالغلالة عن جسدها. فأشاح بوجهه كان ضوءاً ساطعاً فاجأ عينه))⁽⁶⁾

رصد العوامل

اقترح غريماس أن تُدرس الشخصيات الروائية لا بما هي عليه في العمل السردي، ولكن بما تقوم به من أفعال الوظيفة التي تؤديها تلك الأفعال على صعيد السرد، ومن هنا أنت تسمية العوامل، فالشخصيات تشارك ((في ثلاثة محاور دلالية كبرى، نجدها على كل حال في

(1) أعدائي، 59.

(2) أعدائي، 40.

(3) أعدائي، 41.

(4) أعدائي، 52.

(5) أعدائي، 301.

(6) أعدائي، 111.

الجملة [المسند إليه، والمفعول، والمضاف الإسنادي، والمضاف الظرفي] وهذه المحاور هي الإيصال، والرغبة [أو التطلع]، والامتحان⁽¹⁾، في دراسة العلاقات بين الشخصيات الروائية صادفنا عدد من تلك الشخصيات كانت فاعلاً وموضوعاً للفعل في الوقت نفسه، فشكلت مجالاً التقى فيه نشاط الدافع وسكونه، وهذا ما يُسمّى بـ(العوامل)، نشأت هذه العوامل في العلاقات التبادلية بين الشخصيات، وفي اعتبار العمل السردى حكاية يرويها راوٍ، وتقدّم عن طريق مجموعة من الأفعال التي تربطها فيما بينها روابط خاصة، هناك ستة عوامل في العمل السردى، ويرى غريماس أن هذا العالم اللامتناهي للشخصيات و (العوامل) يخضع لبنية جدولية على النحو التالي: ((المسند إليه- المسند- المعطى/ المتلقى-المعيق-المعارض))⁽²⁾،

((وقد أعطيت رسماً يوضح حركة العلاقات فيما بينها وفق اللوحة التالية:

المرسل	الموضوع	المرسل إليه
←		

المساعد	الفاعل	المعيق ⁽³⁾
---------	--------	-----------------------

من خلال هذه اللوحة يمكن أن نوضح العوامل التي تولت بناء العلاقات بين الشخصيات.

وانطلاقاً من علاقة (سارة) بـ(أفشالوم) تتشكل اللوحة التالية:

المرسل	الموضوع	المرسل إليه
سارة	الزواج	أفشالوم
المساعد	الفاعل	المعيق
(....منعدم الوجود)	الحب	زواجها من حاييم + آرون ورفقة

نرى إلى هذه العلاقة أنها لم تجنِ ثمارها، بسبب افتقارها العامل المساعد ومضاعفة فاعلية المعوقات، مما أثبت تحققها واقتصرت على بقاء الفاعل (الحب) الذي استمر على ما بعد طلاقها من (حاييم).

(1) مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ص73.

(2) مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ص73.

(3) تقنيات السرد الروائي، ص54.

فالرجال الذين التقت بهم سارة بعد ذلك وأقامت معهم العلاقات كانوا ((كلهم بدلاء عن أفشالوم.. لأنه لم يحدث شيء من هذا بيني وبين أفشالوم))⁽¹⁾، تلك العلاقات التوالدية التكاثرية المنبثقة عن العلاقة المثبطة المعاقة بين سارة وأفشالوم أدت إلى ظهور دفقات سردية جديدة أغنت العمل السردى، وساعدت على استمراريته، ومنحت بنيته امتدادات أوسع، جعلت النسيج السردى أغنى تشابكاً وكثافةً.

oooooooo

مستويات الزمان السردى

-يصنف جيرار جينيت الزمان السردى إلى أقسام ثلاثة:

1- الترتيب، 2- السرعة، 3- التواتر.

1- الترتيب:

((تعني دراسة الترتيب الزمنى لحكاية ما مقارنة ترتيب الأحداث أو المقاطع الزمنية في الخطاب السردى بنظام تتابع هذه الأحداث أو المقاطع الزمنية نفسها في القصة))⁽²⁾، وقد اعتمدنا في إيجازنا الرواية على ترتيب الأحداث كما وردت في متنها السردى ومن هنا ينبغي أن نميز بين زمنين هما:

أ- زمن الحكاية: و فيه يمكن أن تتلاقى أحداث وأزمنة كثيرة في الوقت نفسه.

ب- زمن السرد: وهو الزمان مرتب ضمن سطور الرواية ولا يلتزم الزمان بسيرورة تراتبية واحدة ومنظمة، فقد يقطع هذا الترتيب احتياجات فنية سردية، تأتي إما:

أولاً- الارتداد (flash back): اختلفت مستويات الارتداد في الرواية بين العودة إلى الماضي القريب أو البعيد، وقد تكون العودة مزجية تجمع الماضيين وهذا ما يسمى عادة بـ(الارتداد المزجى)، وقد استخدم في الرواية غير مرة: ((يومها فكرت بأفشالوم. وليتها انتهت إلى نفسها بعد أن ذكرها ألتز بجسدها و أنوثتها...أفشالوم كانت تعرفه منذ الصغر وكانت

(1) أعداني، 417.

(2) جينيت، جيرار، خطاب الحكاية بحث في المنهج، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلى، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، الطبعة الثانية، 1997، ص47.

تعتبره دائماً عربياً⁽¹⁾، تأتي أهمية هذا الارتداد من كونه (يملاً الفجوات التي يخلفها السرد ويزودنا بمعرفة حول الشخصية لم يجد مجالاً لعرضها وهاتان الوظيفتان تعتبران في رأي جينيت من أهم الوظائف التقليدية لهذه المفارقة الزمنية)⁽²⁾.

أما قياس الارتداد فيكون بواسطة ((ثنائية مدى الاتساع والمفارقة السردية))⁽³⁾، ويقصد بالمدى امتداد الارتداد في الزمن الحكائي، أما الاتساع فهو عدد السطور التي يشغلها هذا الارتداد في النص السردى، ومن خلال المثال السابق الذكر من الرواية نستطيع أن نقيس المدى بأنه يقارب العشرين عاماً أما الاتساع فقد امتد إلى ما يقارب ثلاثة وأربعين سطوراً، يستغرق فعل القراءة الإنجازي لها بضع دقائق، يتناقص خلالها (المدى) تدريجياً ليلتحم بحاضر السرد بسلاسة ولين.

ثانياً- الاستباق: هو استشراف الأحداث قبل وقوعها استشرافاً حتمياً التحقق لا على سبيل احتمال الوقوع، ممكن الوقوع في مستقبل السرد، و يؤدي الإكثار من هذه التقنية (الاستباق) في الرواية إلى إفقادها عنصر التشويق، وهذا شأن الروايات التقليدية.

يظهر هذا الاستباق في غير موضع من الرواية فمرة يستشرف مستقبل العلاقة بين (إبراهيم) و(بهجة): ((خلصت بسرعة؟)).

لم يجب.

لا بأس هذا يحدث لأنها المرة الأولى.

وكأنما أراد أن ينفي عن نفسه تهمة: ليست المرة الأولى.

أقصد المرة الأولى معي. المرة القادمة ستكون أفضل.

لكنه عرف أنه لن تكون هناك مرة قادمة)⁽⁴⁾، تختصر العبارة الأخيرة مستقبلاً أراد الروائي أن يصنع بدايته، وتصدق أحداث الرواية القادمة نبوءة سردية فتشغل العبارة حيز الاستباق حتمياً الوقوع، دون أن تشغل حيز التوقع والاحتمال.

(1) أعدائي، ص59.

(2) بحراوي، حسن، بنية الشكل الروائي- الفضاء-الزمن-الشخصية، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990، ص121-122.

(3) يوسف، أمنة، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى، 1997، ص80.

(4) أعدائي، ص308.

استباق آخر ورد في التحدي الذي نشب بين (ألتر) و(عارف) حول مصير (ألتر) بعد أن قبض عليه (عارف)، وأصر على تسليمه لمحاكمته ((ونهض ألتر ولكنه قبل أن يسير نحو الباب تطلع إلى عارف بثقة. وقال له: يا عارف بك. أريد أن أقول لك كلمة أخيرة. حتى لو أمسكت بالحبل وبيدك وضعته حول عنقي، فلن أشنق))⁽¹⁾، هذا نوع من الاستباق للأحداث أثبتت النهايات المرسومة للرواية صدقه ففي الصفحة الأخيرة من العمل نجد (ألتر) مخاطباً (عارف): ((قلت لك يا عارف بيك ما راح انعدم))⁽²⁾.

وقد يكون منشأ هذا الاستباق أدلجة فكرية سيطرت على وعي الكاتب نابعة من محاكمته الذاتية لأحداث العصر الذي تتحدث عنه الرواية، إنه باختصار الروائي الذي أراد أن ينفلت من التنظير ودمجه بالبعد الثقافي الذي يعيشه ويمارسه لكن لم يوفق إلى الحد الذي يجعل من بثه الفكر ومخرجات الحوادث سرداً يمارسه المتلقي ويقاضيه.

ولا يعني ذلك أنه فقد سلاسة الأحداث وانسيابيتها، فقد بقي على إيقاع واحد لما يرويّه، مع استمرار انطلاق الرواية نحو هدفها المنشود.

2- السرعة:

يمتاز زمن الحكاية بإشارية تحديد مدة تحققه الخاصة، أما زمن السرد فتقاس سرعته بفعل قراءة إنجازي (قراءة أو إلقاء شفهيًا أو صامتاً)⁽³⁾، وتُحسب المدة التي استغرقتها فتكون هذه المدة هي سرعة الحكاية التي سماها جيرار جينيت (زمنية الحكاية الكاذبة)، لأنها قراءة افتراضية لا تكتسب صفة الثبات فتتغير من قراءة إلى أخرى، لذلك يفضل جينيت تسميتها السرعة أو السرعات بدلاً من (المدة).

وقبل الوصول إلى المقارنة بين سرعتي القصة والقراءة لا بد من المرور بتحويلين:

1- من مدة القصة إلى طول النص.

2- من طول النص إلى مدة القراءة.

واعتماداً على ما سبق:

(1) أعدائي، ص447.

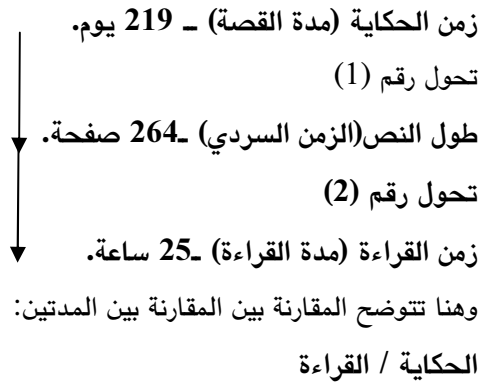
(2) يوسف، أمنة، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ص80.

(3) جينيت، جيرار، عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتمد، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص39.

نرصد في الرواية بعض الأمثلة لانقضاء الزمن وسيرورته.

جاء التحديد الأكثر وضوحاً بين فترتين زمنيتين محددين بدقة، ليعين زمناً يمتد من

(6 أيار) وهو يوم إعدام الشهداء في دمشق ((..لقد بدأ تنفيذ الإعدام..نحن في مطالع أيار))⁽¹⁾، وينتهي عند عبارة أخرى محددة لنهايته: ((في 16 تشرين الثاني وصل الجيش الإنجليزي إلى يافا))⁽²⁾، وهنا تتحدد (مدة القصة) أو ما يسمى زمان الحكاية بمئتين وتسعة عشر يوماً، استغرقت روايتها مئتين وأربع وستين صفحة من خلال لوحة الزمن التالية:



حيث يستغرق اليوم الحكائي مدة سبع دقائق قرائية تقريباً (يوم حكائي = 7 دقائق قرائية)، وهذا الزمن المحصور لا يسير على وتيرة واحدة ولا ينحصر داخل هذين التاريخين فقد شهد ارتدادات خارجية وداخلية ومزجية عديدة، جعلت سيرورة الزمان أقرب إلى (الاضطراب) منها إلى (الاستقرار)، كما تفاوتت سرعات النص والسرد فقد يروي ما يحصل خلال أيام في سطور عدة: ((استغرقت الرحلة عدة أيام: إلى الناصرة وطبريا والعافولة ثم إلى روشيون لوزيون. وكانت النقود وابتسامات الأنثى ومعرفة الضباط بها على أنها من حاشية جمال باشا، تفتح الطريق لها عند كل حاجز. فمرت الرحلة بسلام))⁽³⁾، وقد يروي أحياناً ما يحصل خلال يوم في صفحات عدة، كما في الصفحات (من 382 إلى 399) التي تروي ما حدث خلال يوم واحد ((وفي رجلها وجد رسالة مكتوبة بطريقة غريبة. ترك الحمام وركض إلى التلفون.

(1) أعدائي ص 169-170.

(2) أعدائي ص 433.

(3) أعدائي، ص 337.

وفي القيادة تبين أنها رسالة سرية مشفرة مرسله إلى النبي. وبتوقيع غريب: نيلي.. امس أمسكوا بحمامة في قيسارية تبين أن فيرجلها رسالة مرسله من عندنا إلى الإنجليز⁽¹⁾.

أ- إبطاء زمن السرد:

يتم إبطاء زمن السرد، مع امتداد زمن الحكاية، حيث ينتاب (زمن الحكاية) خلال السرد عدد من القفزات أدت إلى تسريع السرد بفعل استخدام الروائي تقنيات التسريع كالحذف والتلخيص، ففي التلخيص يقوم السرد باختزال وعرض سريع للأحداث التي تجري خلال أيام وشهور في مقاطع صغيرة وبالتالي يكون فيها زمن الحكاية أكبر من زمن السرد (ز.ح. < ز.س.)، ((هو مسكين. منذ أشهر لم ير زوجته ومنذ أشهر لم يفكر تفكيراً جدياً بامرأة))⁽²⁾، تساعد هذه الإشارة على ملء بعض الفجوات الزمنية في زاوية من زوايا السرد لم تكن في غير هذا الموضع ذات بال، ومن وظائف التلخيص إلى جانب المرور السريع على فترات زمنية طويلة: ((تقديم عام للمشاهد والربط بينها.. الإشارة السريعة إلى الثغرات الزمنية وما وقع فيها من أحداث))⁽³⁾، وهذا ما يتجلى في تقديمه للكثير من مشاهد الرواية منها: ((ولم تستطع سارة خلال عدة أيام أن تلتقي بالباشا. وقد جعلها هذا ترتبك. خشيت أن تكون شكوكه قد بدأت تحوم حولها))⁽⁴⁾، تسريع السرد مع ملء فجواته التي قد يخلفها التلخيص والتقدم بسيروية العمل السردى دون إحداث شروخ وتصدمات تخلخل بنيته.

ب- تسريع زمن السرد:

أشرنا قبل قليل إلى أن الزمان لا يسير على وتيرة واحدة بثبات مطلق، حيث تتدخل بعض التقنيات في تسريع زمن السرد هناك تقنيتان تقومان بهذا الدور (التسريع)، هما:

1-المشهد: في حالة المشهد تكون سرعة زمن الحكاية متوافقة مع سرعة زمن السرد، وعندما يعرض الروائي لمشهد حوارى أو لمونولوج داخلي فإن زمن الحكاية يصبح مساوياً لزمن السرد، فالحوار المكتوب هو حوار قائم فعلياً في (مدة) مطابقة لزمن القول: (المشهد: زمن الحكاية = زمن السرد) (ز.ح. = ز.س.).

(1) أعداني، ص382-399.

(2) أعداني، ص291.

(3) قاسم، سيزا، بناء الرواية دراسة مقارنة في ثلاثية نجيب محفوظ، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص78.

(4) أعداني، ص323.

ويكون المشهد منتقى بعناية للتركيز على المواقف المهمة وتشارك فيه شخصيات يريد الكاتب أن يكشف أبعادها الاجتماعية والنفسية، يبين الحوار التالي بين (عارف) و(سارة) تواقف زَمَنِي السرد والحكاية: ((ودخلت.

- أهكذا تعاملون النساء يا بيبك؟

- هل أزعجك أحد؟

- أنت ألا يكفي أن تجعلني أنتظر بالباب؟ كنت أظن أن للسيدات معاملة خاصة.

ومدت يدها وهي تقدم نفسها: سارة.

- ضايقته بساطة تقديمها لاسمها فرد عليها برسمية: أهلاً مدام سارة أرونسون. وتطلعت إليه مستغربة. تعرفني؟

- ومن لا يعرفك؟ أو يعرف أخاك آرون؟.

-ألهذا جعلتني أنتظر.

- عدم المؤاخدة كنت أجري مكالمة هاتفية.

- سرية؟

- ونظر إليها مستفزاً: مكالمة يُستحسن أن لا تسمعها.

- نسائية؟⁽¹⁾.

هذا المقطع الحواري ينعلم الفارق ليصبح زمن الحكاية متواقفاً بشكل تام مع زمن السرد وما يستغرقه من القراءة، لأنه يخلو من أية إشارة إلى انقضاء زمن أطول، كالعبارات التقليدية التي تشير إلى مرور فترة زمنية (وصمت هنيهة..ومضت دقائق..ومرت لحظات..إلخ).

إلى جانب الحوار الخارجي قد يتشكل المشهد من المونولوج الداخلي، وقد امتازت رواية (تيار الوعي) بقدرتها على توظيفه، وهو تقنية زمانية ((يترك أفكار الشخصية متمزج بتموج السرد))⁽²⁾. فالمونولوج الداخلي - إلى جانب ما يكشف - حيثيات المكان، فهو يملأ فجوة مكانية تركها السرد عند رواية القصة أول مرة.

(1) أعدائي، ص215.

(2) تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ص77.

2 - الوصف:

((يرى جان ريكاردو أن الوصف الخلاق سباق في اتجاه معاكس للمعنى، فإذا ما أُنْزِلَ المعنى بالوصف فإن الوصف يكون توضيحاً وحشواً))⁽¹⁾، ويعد الوصف من أبرز مكونات العمل السردي إذ لا يكاد يخلو منه نص سردي، فهو يعطي العنصر الشعري دوراً متميزاً بل هو ((الشعر داخل النثر يبدى فيه صاحبه مقدرته الفنية على الكلام واستعمال اللغة))⁽²⁾، والكاتب بحاجة دائمة إلى التوقف الجانبي ليقدم تفاصيل صغيرة يراها مهمة لإضاءة جوانب من الشخصية أو المكان أو الأحداث إذ ((لا يوجد ملفوظ سردي لا يشمل على نصيبه من الوصف. بالمقابل يمكن أن توجد ملفوظات وصفية خالصة، وينظر إلى هذا الوصف من زاوية علاقات تبعية للسرد .. ولا ينحاز مثلما تفعل الحكاية، إلى المنطق الزمني أو التتابعي، ويوصف خصوصاً بأنه خادم للسرد))⁽³⁾، وللوصف وظائف متعددة فهو إما (تزييني زخرفي، أو تفسيري، أو رمزي)، فإن جيران جنيت يرى أن الوصف لا يسبب دائماً وقفة زمنية، فقد يحتوي استمرارية الزمن وتقدمه، فالوقفة الوصفية لا ((تبطئ وهي تحمد زمن قصتها كي تلقي نظرة على فضائها القصصي ... بل تقاطع نفسها بنفسها لتخلي المكان لنمط آخر من الخطاب))⁽⁴⁾، ويمكن تقسيم الوصف في العمل السردي إلى قسمين هما:

1- الوصف المحض: يتوقف خلاله زمن الحكاية وتمتاز المقاطع الوصفية المحضة باقتصارها في الغالب على وصف المكان والشخصيات والأشياء، ((صالون كبير جلست فيه نساء شبه عاريات. ظهرت أكتافهن وأنصاف صدورهن...))⁽⁵⁾، في مثل هذه المقاطع الوصفية يصبح زمن السرد أكثر اتساعاً إلى ما لا نهاية من زمن الحكاية (ز.س. < ز.ح)، فزمن الحكاية يكاد يكون منعماً تماماً، ويتسم هذا الوصف في الرواية بالقصر والإيجاز.

(1) سليمان، نبيل، حوارية الواقع والخطاب الروائي، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1999، ص24.

(2) سويدان، سامي، أبحاث في النص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص131.

(3) مونتالبيتي، كريستين، جيران جنيت نحو شعرية مفتوحة، ترجمة: غسان السيد، وائل بركات، دار الرحاب، الطبعة الأولى، 2001، ص100-101.

(4) عودة إلى خطاب الحكاية، ص43.

(5) أعدائي، ص293-294.

2- الوصف المسرد:

يمتزج في هذه الحال الوصف بالسرد بحيث يصعب فصلهما، فكل منهما يكمل الآخر وينمو به - حتى أنغص الطرف عن أي منهما في دراسة النص يؤدي بنا إلى تشويه جماليات الوصف والسرد في آن معاً، ((وقف مرتبكاً. فخرجت. يا رب السموات. كانت تضع على جسدها شلحتها وحدها الشلحة التي هي أصلاً غلالة شفافة. وهي عارية تحتها. وجسدها مبلل بالماء، والشلحة ملتصقة على أكثر من مكان من جسدها.. أدار ظهره يبغي الخروج. فبادرته، وهي تضع المنشفة على رأسها ووجهها: إلى أين؟))⁽¹⁾، في هذه الحال يستمر نمو زمن الحكاية إلى جانب الامتداد الوصفي السردى، الذي يشغل مكانة على سطور الرواية، ويحدد تودوروف وظيفة هذا النوع من الوصف في قوله: ((ومن بين العلاقات التي تحفظها الأزمنة الداخلية، ترتبط على وجه الخصوص بالوصف الذي يوحد زمن الحكاية وزمن الكتابة))⁽²⁾، لكن استمرار الزمن يبقى ضئيلاً إذا ما قيس بامتداد السرد من جهة.

يلاحظ أن تقنيتي الوصف والمشهد تنحازان في عملهما لصالح زمن السرد على حساب زمن الحكاية ((الأولى بسبب أن كل منظر يمكن أن يصبح لديها مناسبة لتشغيل الأنساق الوصفية وبالتالي إعاقه زمن القصة عن الاستمرار، والثاني لأنه يمدد الأحداث ويجعلها تتباطأ في سيرها ضداً على حركة السرد ومناهضة لتوترته المتسارعة))⁽³⁾.

ولا بد من القول إن تركيز الكاتب على أوصاف بعينها - إباحية المغزى - قد أسهم في إضعاف تقنية السرد وجعلها أشبه ما تكون بكلمات يرددها الجميع، ولو أن الكاتب استثمر هذا الوصف في وصف المشاهد ذاتها إحياء، أو التفت إلى أوصاف أخرى هي من الكثرة بمكان لكان للوصف وظيفة تثري السرد وتمده بطاقة تعبيرية هائلة.

3- التواتر:

تقنية زمانية يورد الروائي ذكر حادثه أو فعل ثم ينصرف إلى ما سواه ويعود إليه مرة ثانية أو ثالثة، وبذلك يقوم بعملية ارتداد أو استرجاع وخطف من حاضر الحكاية إلى ماضيهما القريب أو البعيد، و((يتحدد التواتر بالنظر في العلاقة بين ما يتكرر حدوثه، أو وقوعهم أحداث

(1) أعدائي، ص290-291.

(2) تودوروف، تزفيتان، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2005، ص110.

(3) بنية الشكل الروائي، ص193.

وأفعال على مستوى الوقائع من جهة وعلى مستوى القول من جهة ثانية⁽¹⁾، وعلى الرغم من عد التكرار (قضية أسلوبية تؤثر في التقييم الفني للعمل الأدبي)⁽²⁾، فإننا سنفيد منه ليسهم إلى جانب معطيات المنهج البنيوي في كشف جماليات النص السردي معتمدين في ذلك على دراسة جبرار جنيتلها في كتابيه (خطاب الحكاية) و(عودة إلى خطاب الحكاية) حيث يرى أن كل حكاية ((يمكنها أن تروي مرة واحدة ما وقع مرة واحدة، ومرات لا نهائية ما وقع مرات لا نهائية، ومرات لا نهائية ما وقع مرة واحدة، ومرة واحدة ما وقع مرات لا نهائية))⁽³⁾، ومن خلال الثنائية المعتادة الحكاية والسرد وتوزع التكرار بينهما بأشكال مختلفة يمكن التمييز بين أربع حالات من التواتر:

1- السرد يروي مرة واحدة ما تروي الحكاية مرة واحدة:

تسيطر هذه الطريقة على معظم حالات السرد في الرواية الواحدة ((توجه عارف إلى السراي في القدس ليقابل المتصرف وبعد أن وصل إلى الباب أكتشف أنه مبكر))⁽⁴⁾، يخبر السرد عن (توجه عارف إلى السرايا) الذي حدث مرة واحدة وأخبرنا به السرد مرة واحدة فيكون هنا: (ت. السرد = ت. الحكاية)، وهذا التكرار له وظيفة دلالية تنبئ أن هذا الفعل الأحادي الوقوع، لأن بعده الدلالي ((اتضح من المرة الأولى، وبالتالي يصبح تكراره ضرباً من الحشو والتكلف في النص الروائي))⁽⁵⁾.

2- السرد يروي مرات عدة ما تروي الحكاية مرات عدة: فتكرار الحدث على مستوى الحكاية يقابله تكرار على مستوى السرد، وفي هذه الحالة يكون مجموع تكرار الحوادث على مستوى الحكاية مساوياً لمجموع تكرارها على مستوى السرد، ((مج.ت. الحكاية = مج. ت. السرد)).

في الرواية يقبض (عارف) على (ألتر) غير مرة، ويرد ذكر هذه الأحداث غير مرة، وفي صفحات متفرقة من الرواية سنأتي على ذكرها: ((تعرف أن الذي قبض عليه عارف ببيك رئيس البوليس العدلي.. أرجوك أن تفهم أنني لست أنا الذي قبضت على ألتر ليفي.. طاردتُ

(1) تقنيات السرد الروائي، ص85.

(2) تقنيات السرد في النظرية والتطبيق ص70 + تقنيات السرد الروائي ص86.

(3) خطاب الحكاية، ص130.

(4) أعدائي ص145.

(5) مبروك، مراد عبد الرحمن، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص125.

جاسوساً وقبضت عليه. ويظهر أن ظهره قوي.. هو الآن في قبضته.. الاعتذار الوحيد المجدي هو هذا الإنجاز القبض على ألتز وتقديمه للمحاكمة.. هذه هي المرة الثانية التي اقبض فيها عليه.. أنا ما فلت مني يا باشا أنا مسكته وسلمته لعسكركم. وهم فلتوه.. يا باشا أنا قبضت عليه.. أنا نفسي قبضت عليه مرتين. مرة في بيروت. ومرة هنا في القدس.. أنا مسكت ألتز ليفي مرتين وأنتم هربتموه⁽¹⁾، هذه التكرارات جميعها معنية بالإخبار عن حدث وقع مرتين، لكن مجموع التكرارات تجاوز ذلك بكثير، وعند البحث في وظيفة هذا التكرار نجد أنه إنما يكرر حدثاً غير عادي، بل هو حدث محوري يضمن استمرارية العمل السرد، فهاجس القبض على (ألتز) وتقديمه للمحاكمة ظل ضاعطاً على (عارف) حتى نهاية الرواية، وكان له الدور الأبرز في إمداد النسيج السردى بخيوط جديدة تهبه حياة أطول وامتداداً أوسع، بعد انتحار سارة، وعزل جمال باشا، وإعدام الوطنيين، ونفي من بقي منهم حياً خارج البلاد وانهايار الدولة العثمانية، وغياب معظم شخصيات العمل بشكل مفاجئ وغامض صيّر مطاردات عارف (لألتز) الدافع الوحيد لمتابعة الرواية مسيرها حتى النهاية.

3- السرد يروي مرات عدة ما يحدث في الحكاية مرة واحدة: ويكون عادة بتغيير العبارة الدالة على تكرار رواية الحدث، في هذه الحال يكون مجموع تكرارات السرد أكثر من تكرارات الحكاية: (مج.ت. السرد < مج.ت. الحكاية).

وتتأتى الحاجة إلى تلك التكرارات عندما يكون المكرر سبباً في وقوع أحداث جديدة، وقد يعتمد الروائي إلى هذا المعيار الترددي للحدث المفرد لبيان أهميته على مستوى السرد، ففي الرواية تتكرر قصة (حسن حماد) رئيس دائرة تسجيل الأراضي الذي قرأ اسمه في الجريدة مع أسماء المحكوم عليهم بالإعدام ففر هارباً ((وتذكرت القصة التي حكاها لها ألتز عن حسن حماد تمددت في سريرها محاولة أن تستعيد القصة المثيرة.. مسكين حسن حماد. لحظة رعب حقيقية. أو محظوظ حسن حماد. نفذ بجلده.. المهم ما به حسن حماد؟

حكى له ولزوجته قصة الرجل الذي كان ذاهباً بنفسه إلى عالية وكيف رأى اسمه في الجريدة ففر هارباً. كانت قد توهمت أن الباشا سيغضب.. انفجر جمال بالضحك وظل يضحك ويستعيد التفاصيل حتى اضطرت هي الأخرى للضحك⁽²⁾، يكرر الروائي الحدث للتدليل على أهميته، فهو مسكون بهذا الفعل فيكرره للتأكيد على حضوره، وهذه الوظيفة الدلالية

(1) أعدائي، ص 35-64-72-221-223-229-281-315.

(2) أعدائي، ص 169-170-171.

للحدث الأحادي الوقوع، المتعدد التكرار، تتأتى من البعد الدلالي الرمزي الممزوج بالسخرية المرة المبكية للمكرّر.

4- السرد بروي مرة واحدة ما يحدث في الحكاية مرات عدة : وفيها تتشابه الحوادث المخبر عنها إلى درجة كبيرة وتتماثل، وفي الغالب يكون الفعل ذاته بتكرار فيجمع الروائي هذه التكرارات لتكثيف الدوال المخبرة عنها، ويشي جمع التكرار للإخبار عنها مرة واحدة على صعيد السرد بانعدام أهميتها، توضح هذه الحال المعادلة التالية:

مج. ت. السرد > مج. ت. الحكاية.

ومنه العبارات التالية من الرواية: ((لا. أنا لا أعرف مكانه تماماً. ولكنني مطمئن عليه. هناك من يذهب إليه وإلى رفاقه يومياً ويؤمن طلباتهم. لا تقلق. كم يوم ويعود الجميع إلى مدارسهم.. وكان يستمع إلى أحاديثهم ويتشربها فيحس أنه يكبر ويزداد نضجاً في كل يوم.. تكرر المشهد أمامه أكثر من مرة. جنود عثمانيون بين أيدي الأهالي الذين يضربونهم ويجرونهم على الأرض))⁽¹⁾

يتم التعبير عن هذه الأفعال المتكررة بعبارة مكثفة وموجزة، لأن مثل هذه الأحداث تتكرر في حياة الشخصية بشكل آلي دون أن تترك أثراً ذا أهمية في مسيرة السرد.

ومن يلقي نظرة على التواترات السابقة يجد أن كل تواتر ((يأخذ أبعاداً دلالية عميقة ومغايرة للتواتر السابق.. هذا التواتر الزمني التكراري يشكركيزة جوهرية في الرواية، وبدونه لا نجد حدثاً متمركزاً في بؤرة النص، حيث يشكل هذا التواتر الخيوط النسيجية التي تلملم جزئيات النص الروائي))⁽²⁾.

التنّاص

يعني التنّاص فيما يعنيه أن كل نص هو تشكيل جديد لنصوص سابقة وهذا التشكيل ((يتم بطريقة لاشعورية أحياناً))⁽³⁾، وعلى الرغم من اختلاف التسميات بين (التراسل، والاستلهام، والتوظيف، والاستحضار، والتنّاص، أو التعلق النصي، أو التداخل النصي)، وعلى الرغم من الفوارق التي ترسم حدود كل مصطلح من المصطلحات السابقة، واختلافه عن الآخر فإن مدلولاً

(1) أعدائي، ص453-209-124.

(2) بناء الزمن في الرواية المعاصرة، ص139.

(3) المخلف، حسن علي، توظيف التراث في المسرح، الأوانل للنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص41.

واحداً ينظمها يمكن أن نوجزه بأنه: **حضور النصوص الأخرى في تشكيل النص الجديد بشكل قصدي أو عفوي**

استناداً على هذه الدلالة يمكن القول بوجود بذور لهذه النظرية في التراث النقدي العربي القديم فقد تحدث البلاغيون العرب قديماً عن التضمين والاقتباس والسراقات الشعرية، وكل هذا ينضوي تحت لواء نظرية التناص بشكل من الأشكال، وقد أكد هذا التوجه الدكتور أحمد الزعبي في كتابه (التناص نظرياً وتطبيقياً)، فجعل التناص إيقونة قديمة حديثة ، وصورة من صور التلاقح الفكري، وتقنية تهدف إلى انتزاع شرعية لنصوص حديثة ينتجها الكاتب، فموضوع ((التناص ليس جديداً تماماً في الدراسات النقدية المعاصرة، وأن جذوره تعود في الدراسات الشرقية والغربية إلى تسميات ومصطلحات أخرى، كالاقتباس والتضمين والاستشهاد والقرينة والتشبيه والمجاز والمعنى وما شابه ذلك في النقد العربي القديم، فهي مصطلحات أو مسائل تدخل ضمن مفهوم التناص في صورته الحديثة⁽¹⁾))

وعليه يمكن القول أن التناص ((يقوم بفعل مزدوج، إذ هو -من ناحية- ينحو إلى التأسيس، وتثبيت المرجعيات الثقافية السابقة، ومن ناحية أخرى ينحو إلى الاستحداث من خلال خلطة النص الأصلي⁽²⁾))، ويشكل التداخل التناص في الأعمال الأدبية ظاهرة جذبت عناية دارسي الأدب واهتمامهم منذ ستينيات القرن العشرين، وكان لـ(جوليا كريستيفا) فضل السبق في بلورة هذا المصطلح وتشكيل أبعاده الملزمة الفارقة، فكل نص يتشكل ((من قطعة موزاييك من الشواهد، وكل نص هو امتداد لنص آخر أو تحويل Transformation عنه⁽³⁾))، وفي ظل هذا المفهوم الواسع الشامل للتناص سنحاول مقارنة النص السردى لرواية (أعدائي) لنكشف التشكيل الثري الذي أغنى به (عدوان) روايته حتى أصبحت لوحة فسيفسائية وتشكلاً موزاييكياً أسهمت في تشكله ثقافة متعددة المشارب منها: الديني، والشعبي، والتراثي، والأدبي. ينقسم التناص في الرواية إلى أقسام عدة نذكر منها:

1- التناص الشعري:

يشكل الشعر بلغته المكثفة الموحية وإيقاعه المتوازن مظهراً مهماً من مظاهر التناص في الأعمال الأدبية، يكاد يكون غالباً في جميع الروايات، فلا بد للرواية من المساس بهذا الجانب الأدبي ولو بشكل غير مباشر، حيث تناصت رواية (أعدائي) مع الشعر العربي والغربي في آن معاً، فقد استحضر (عدوان) فارس الخوري وهو ينشد قصيدته في شهداء أيار:

(1) الزعبي، أحمد: التناص نظرياً وتطبيقياً، مؤسسة عمان للنشر، عمان 2000

(2) الوكيل، سعيد، تحليل النص السردى معارج ابن عربي نموذجاً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص98.

(3) مجموعة مؤلفين، مفهومات في بنية النص، ترجمة: وائل بركات، دار معد للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى 1996، ص87.

((يكفيه أنه يستطيع سماع فارس الخوري، وهو ينشد قصيدته في رثاء الشهداء الذين اعدموا في الوجبة السابقة:

كان التجلد في البلوى يؤاتيني فما له حين أدعو لا يليني
ضاق الفؤاد بالأم تبرحني وفاجعات بنار الوجد تكويني

وكان يسمع أحاديثهم ويتشربها فيشعر أنه يزداد نضجاً كل يوم))⁽¹⁾، فإذا وضعنا هذه الأبيات ضمن سياقها المشهدي التالي: "رجل سياسي وطني وشاعر يعدم رفاقه الثوريون، ويسجن مع وطنيين آخرين ينادون بحرية الوطن فيتعرضون للتعذيب اليومي، تنفجر قريحته لتجود برائعة في رثاء شهداء الوطن"، نجد أن هذا التداخل النصي مع الشعر كان قصدياً موظفاً لخدمة المدلول العام للمشهد الروائي وهو جزء لا ينفك من بنائته ومشكل أساس لوعي الشخصية الروائية كشخصية (إبراهيم).

النموذج الآخر للتداخل النصي كان تناصاً مع الشعر الغربي فقد استحضر الروائي شعراً للشاعر (بايرون) يقول فيه:

((لليمامة عشها

وللتعلب كهفه

ولكل شعب أرضه

إلا اليهودي فليس عنده غير قبره))⁽²⁾، فحضور هذا المقطع المستكمل الدلالة من النص الغائب (قصيدة بايرون) في النص الحاضر (رواية أعدائي) وبهذا التضاد الفكري العميق بينهما حيث إن النص الغائب متعاطف مع اليهود، بينما يكشف النص الحاضر خبثهم ودناءتهم، واعتداءهم على حقوق الغير وأملاكه، يثبت هذا الحضور قدرة النص الحاضر على احتواء النص الغائب وتقديمه مهما اختلف معه، وهذا دأب الرواية على امتدادها حيث تفسح المجال واسعاً أمام الجميع ليقولوا ما لديهم، وينقلوا فكرهم وإحساسهم بما حولهم .

2- التناص الشعبي:

ويُقصد بالشعبي هنا الإرث الثقافي والحكاوي الشعبي، حيث شكّل التناص الشعبي في الرواية ظاهرة تستحق الدراسة وعلى وجه الخصوص التعلق النصي مع الموروث الحكائي العربي القديم، الذي كانت السيرة الشعبية أبرز أشكاله، فالرواية ((نهضت أساساً على إعادة تنظيم هيكل الحكاية،

(1) أعدائي، ص209.

(2) أعدائي، ص88.

وتكوين عالم ذي مستويات متعددة.. فالحكاية بقيت نسغاً يتصاعد في جسد القصة والرواية⁽¹⁾، وعند النظر إلى المتن السردى لـ (أعدائي) نستطيع أن نرسم مستويين متوازيين لمسار الأحداث هما:

- 1- مستوى السيرة الشعبية (تغريبة بني هلال)
- 2- مستوى الرواية (فترة الحرب العالمية الأولى)

يلاحظ أن المستوى الأول (السيرة) مُنجز سابق للمسار الثاني (الرواية) يؤثر في رسم الخط التطوري له، ويكشف أحداثه المستقبلية، بواسطة جملة من النبوءات التي تتصدر (بعض فصول الرواية على شكل أبيات شعر مقتبسة من السيرة)⁽²⁾، كما تسهم السيرة في تلخيص مجريات الأحداث الماضية أو المسكوت عنها، حيث تتم الإشارة إليها بواسطة مقاطع من السيرة ثابرت على الحضور في فصول أخرى من الرواية:

((دياب يا أمير زغبي اليوم يومك
إرعى لنا المال واحميه من الديب
وادي الغبا والغباين اقصد غدا
في ست آلاف عوج كالعراقيب

فلما فرغ الأمير حسن من كلامه ودياب يسمع نظامه، عرف أنها مكيدة من الجازية. ولكنه أخفى الكمد وأظهر الجلد⁽³⁾، يفضح التناص هنا أسباب الحدث التي أحجم مسار الرواية عن كشفها، فكل ما تعرض له السرد من مسببات لنقل (عارف) إلى القدس ليست سوى تكهنات لم ترتق إلى مرتبة الخبر اليقين، والقول الفصل الذي أشارت إليه السيرة، وسواء أكانت (نهال حامد) هي السبب في ذلك أم كانت (سارة)، فالمرأة هي السر وراء نقل (عارف) من بيروت إلى القدس، وهذا ما ستره المسار الروائي للأحداث فكشفتها السيرة.

أما المستوى الثاني للأحداث (مستوى الرواية بأحداثها المعاصرة) فإنه - وإن تأثر بالمستوى الأول (السيرة) - استطاع أن ينفلت منه في مواضع كثيرة لا نعلم لها حصراً، وكان هذا الخروج ضرورة للتعبير عن أحداث الواقع المعاصر المختلف عن واقع السيرة في الزمان والمكان والشخصيات وفي الكثير من الأحداث، فالحدث الروائي ((ليس تماماً كالحدث الواقعي. لأن الروائي (الكاتب) حيث يكتب روايته يختار من الأحداث الحياتية ما يراه مناسباً لكتابة روايته، كما أنه

(1) إبراهيم، عبد الله، المتخيل السردى مقاربات نقدية في التناص والروى والدلالة، المركز الثقافي العربي، بيروت-

الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص18.

(2) أعدائي، ص13-121-283-315.

(3) أعدائي، ص71.

ينتقي ويحذف ويضيف من مخزونه الثقافي ومن خياله الفني ما يجعل من الحدث الروائي شيئاً آخر⁽¹⁾، فجاءت مقارنة الرواية للسيرة الشعبية دون أن تلتزم مسارها الكامل.

تفتتح الرواية بأبيات من السيرة تنبئ بواقع مضطرب، وتنذر بما لا يريح، مما يؤمن للرواية مفتتحاً إشكالياً يطرح تساؤلات، البحث عن حل لها كفيل بإعطاء السرد فسحة جديدة للتحرك، وفرصة جديدة للامتداد:

((يقول الفتى الزعبي دياب بن غانم
مشيت وقلت اوصل للأهل غانم
ونيران قلبي زایدات لهوب
سعيت وبس ما لقيت دروب
أريد أبكي وانا فحل الضراغيم
أتنهد واحكي.....))

ملعون أبو هذه الدنيا. ملعون أبو هذا العمر...⁽²⁾، لا تخفى على أحد القصيدة الواضحة لهذا التعالق النصي مع السيرة الشعبية، فالرواية تلج الحاضر من باب التاريخ، وهذا الارتداد نحو الموروث الشعبي، وبشكل خاص نحو تغريبة بني هلال، يستمر على فترات متفاوتة على مدار السرد، فتتناوب السيرة والرواية في رسم الواقع الروائي وتقديمه، حتى إذا ما وصلنا إلى نهاية الرواية نجد إسهاما واضحة للسيرة في تشكيل هذه النهاية:

((آخ يا دياب بن غانم.

كان دياب سيعاً من سباع الغاب. يضع يده على ظهر الفرس فتقص إلى الأرض. يضب ركبتيه على خاصرتيها فتطقطق أضلاعها. حين كان يقف لبيول، كان بوله يحفر في الأرض جورة عمقها بطول الرجل أو أطول. كيف سيتمكنون من قتل فارس كهذا؟.. قررروا انتظار عجزه. وراحوا يراقبون بوله. متر.. شبر.. فتر.. ثم صار بوله يسيح على الأرض دون أن يحفر فيها. عند ذلك صار قتله سهلاً.

أو صار قتله غير ضروري لأنه قد مات

آخ يا دياب بن غانم⁽³⁾، هذه الخاتمة وإن تداخلت مع السيرة نصياً إلا أنها وُظفت لعكس الواقع الروائي الذي جاء مطابقاً لها.

وبين المفتتح والخاتمة انتشرت تناصّات عديدة مع السيرة الشعبية (تغريبة بني هلال) في غير موضع من الرواية، فجاءت إيجازاً لأحداث سابقة، أو لملء فجوات تركها السرد الروائي، أو على شكل نبوءات لأحداث لاحقة، فالسيرة نوع سردي محدد، له استقلاليتها عن مختلف الأنواع

(1) يوسف، أمانة، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، ص27.

(2) أعدائي، ص13.

(3) أعدائي، ص503.

السردية الأخرى، ولها ((صلات حوارية أو صراعية مع سواها))⁽¹⁾، وهكذا جاء التعالق النصي مع السيرة الشعبية بعيداً عن الهذر والحشو موظفاً في خدمة السرد، يؤدي وظيفته بتناغم مع العناصر الروائية الأخرى، فلم يشكل عبئاً على نص الرواية، أو عيباً تقنياً في بنائها، وهنا لا بد من أن نتذكر أن الرواية تناصت مع الموروث كتابي الرسمي العربي فاحتوى النص السردى على نصوص من كتب عربية معروفة ككتاب (مروج الذهب).

OOOOOOO

الخاتمة

أما بعد :

امتازت رواية (أعدائي) إلى جانب اتساع متنها السردى الذي امتد إلى ما يقارب الخمس مئة صفحة بالمعنى الموضوعي والفكري والثقافي فقد جاءت هذه الرواية ثمرة مشروع روائي استغرق الإعداد له زمناً طويلاً تنقل خلالها الروائي بين مكتبات تركيا ومصر وبلاد الشام ليحصل المادة الرواية قبل الشروع بالكتابة، أما بعد أن أنجز هذا العمل فإننا نرى ذروة الإنتاج الأدبي لممدوح عدوان الذي عُرف شاعراً وكاتباً مسرحياً قبل أن يُعرف كروائي استطاع من خلال (أعدائي) أن يكون نداً لكبار كتاب الرواية ويزاحم بها مكتبة الرواية العربية.

وقد حاولنا استكشاف جماليات هذا السُفر المختلفة وتقرّي مواضع الإبداع فيه مستعينين على ذلك بمعطيات البنيوية كمنهج في دراسة الأدب وتحليل النصوص السردية، فاستعرضنا دلالات العنوان وتشظيات مدلولاته وانفتاحه على آفاق أكثر إجابة من حيث حملة لقيم إيديولوجية مفتوحة على الآخر ومحافظة على الذات في آن معاً، ثم عرجنا على الزمن السردى فدرسنا مستوياته الثلاثة: (الترتيب والسرعة والتواتر) وأثر كل منها في المتن السردى للرواية من حيث ورود الأحداث وترتيبها وفق منطق خاص يحكمها هو منطق السرد وضروراته الفنية لا غير، وذكرنا خلال ذلك العوامل المساعدة في تسريع الزمن و تبطّنته أو إيقافه، ثم عرضنا للعلاقات بين الشخصيات الروائية والدوافع المشكلة لها وأشكال تحققها في الرواية وأثر كل ذلك في استمرارية العمل السردى وإطالة عمره، وقد لفتت ظاهرة التناص في الرواية النظر مما استوجب دراستها لبيان أشكالها وطريقة حضورها في الرواية وأثرها في رسم حوادثها، إذ عقدت الرواية مجموعة من التداخلات النصية مع الموروث السردى العربي ونجحت في التعامل معها بحرفية وحذر فأفلتت

(1) يقطين، سعيد، الكلام والخبر ، مقدمة للسرد الروائي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى،

1997، ص21.

من شرك الانقياد لأحداثها، مشكّلة معها تفاعلاً فنياً متقناً، أثرى النص وعمق مدلولاته ومقولاته الفنية.

Narrative Techniques An Empirical Study in the Novel "ADAAY" Mamdouh Adwan

Hasan Ali Al- Mukhlef, Dept. of Arts, Damascus University, Syria

Abstract

This research has presented a structural analysis of a novel named “ADAAY”, shedding light on the single utterance and its effect on semantics of the events and their correlation to the intellectual dimension and the author’s purpose.

This research aims at revealing the semantics, their integrated relations, implementing them on the novel techniques and their effect not only on the intellectual content but also on the plot. The main purpose is to correlate the theoretical proposal of the novel techniques with the textual evidences without tracking the external factors and their probable effect. The study significance focuses on the narrative type. In addition, it tries to reveal the novel worlds through the time levels included. The first main part tackles the reference of the artistic and beauty of the title. The second part tackles the relations among the characters and how they attract to and alienate each other during the plot. In addition, this research tackles the relation of time and their reflections on the narrative text and the artistic cultures implemented such as flashback and foreshadowing. The research shows different functions of the narrative text including to brief, to fill in gaps left by the narrator, or to predict next events.

قدم البحث للنشر في 2013/10/8 وقبل في 2015/3/30

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- 1- عدوان، ممدوح، أعدائي، دار ممدوح عدوان للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الثانية، 2006.

ثانياً: المراجع العربية والمترجمة:

- 1- إبراهيم، عبد الله، المتخيل السردى مقاربات نقدية في التناس والروى والدلالة، المركز الثقافى العربى، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.
- 2- بارت، رولان، مدخل إلى التحليل البنىوى للقصص، ترجمة منذر عياشى، نادى جازان الأدبى، جازان، جدة، الطبعة الأولى، 1993.
- 3- بحراوى، حسن، بنية الشكل الروائى- الفضاء-الزمن-الشخصية، المركز الثقافى العربى، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1990.
- 4- بركات، وائل، ظاهرة العنوان البناء والدلالة فى الأنواع الأدبية العربية المعاصرة، "تنظير وإنجاز"، إعداد: خالد حسين حسين، رسالة دكتوراه، جامعة دمشق، 2005.
- 5- تودوروف، تزفيتان، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2005.
- 6- جينيت، جيرار، خطاب الحكاية بحث فى المنهج، ترجمة: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، عمر حلى، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، الطبعة الثانية، 1997.
- 7- جينيت، جيرار، عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، المركز القافى العربى، بيروت-الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.
- 8- الزعبي، أحمد: التناس نظرياً وتطبيقياً، مؤسسة عمان للنشر، عمان 2000
- 9- سليمان، نبيل، حوارية الواقع والخطاب الروائى، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الثانية، 1999.

- 10- سويدان، سامي، أبحاث في النص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- 11- العيد، يمنى، تقنيات السرد الروائي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الثانية، 1999.
- 12- قاسم، سيزا. بناء الرواية. دار التنوير-بيروت-ط1-1985.
- 13- مونتالبيني، كريستين، جيران جنيت نحو شعرية مفتوحة، ترجمة: غسان السيد، وائل بركات، دار الرحاب، الطبعة الأولى، 2001.
- 14- مبروك، مراد عبد الرحمن، بناء الزمن في الرواية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- 15- مجموعة مؤلفين، مفهومات في بنية النص، ترجمة: وائل بركات، دار معد للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى 1996.
- 16- المخلف، حسن علي، توظيف التراث في المسرح، الأوائل للنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000.
- 17- الوكيل، سعيد، تحليل النص السردي معارج ابن عربي نموذجاً، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- 18- يعقوب، ناصر، اللغة الشعرية وتجلياتها في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2004.
- 19- يقطين، سعيد، قال الراوي البنيات الحكائية في السيرة الشعبية، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997.
- 20- يقطين، سعيد، الكلام والخبر، مقدمة للسرد الروائي العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- 21- يوسف، آمنة، تقنيات السرد في النظرية والتطبيق، دار الحوار، اللاذقية، الطبعة الأولى، 1997.

علاقة كل من الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين دراسة ميدانية بجامعة سعد دحلب بالبليلة - الجزائر

نعيمة مقاتلي *

ملخص

لقد هدفت هذه الدراسة إلى الاطلاع على العلاقة التي تربط بين كل من الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية وبمكوناتها الرئيسية، وهذا باستخدام المنهج الوصفي الارتباطي، وبعد تطبيق قائمة المهارات الاجتماعية، وقائمة الحالات الانفعالية، واستبيان الألكستيميا، على عينة من الطلبة قدرت بـ: (212) طالبا من جامعة سعد دحلب بالبليلة بقسم علم النفس كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، تم التأكد من وجود علاقة ارتباطية متعددة بين الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية، غير أن تأثير الألكستيميا كان الأقوى من الحالات الانفعالية، أما بالنسبة لعلاقة الألكستيميا بأبعاد المهارات الاجتماعية الرئيسية والمتمثلة في مهارة الإدراك والفهم، ومهارة الاتصال اللفظي وغير اللفظي، ومهارة تقدير الانفعال والتعاطف، ومهارة التأثير الاجتماعي فكانت ذات دلالة إحصائية، وبالرغم من دلالة العلاقة بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية، إلا أن صعوبة التعرف على الانفعالات وصعوبة التعبير عنها، والتفكير الإجرائي، كانت لهم مساهمة كبيرة في التأثير على المهارات الاجتماعية، على غرار ضعف في إعادة التنشيط الانفعالي، وفقر في الحياة الخيالية التي لم تدخل في العملية التنبؤية.

مقدمة

من الدراسات التي لاقت رواجاً كبيراً في الآونة الأخيرة في ميادين علم النفس عامة وعلم النفس الاجتماعي خاصة موضوع المهارات الاجتماعية، الذي يتسم بأهمية خاصة على كل من المستوى الشخصي والمجتمعي، وما يزيد من أهميته تناول ودراسة السلوك الاجتماعي كما تحدده الثقافة التي نعيش فيها والذي أضحى أمراً ضرورياً لا غنى عنه، وذلك لتأثيرها الكبير في تشكيل سلوكنا وهويتنا ومفهومنا الذاتي، مما يؤكد ضرورة الوعي بالخصوصية الثقافية في ضبط مهارتنا الاجتماعية على الصعيد المهني والأكاديمي، وإذا كانت المهارات الاجتماعية التوافقية آلية يستطيع الطلبة من خلالها التعبير عن انفعالاتهم و تمكنهم من قبول الزملاء لهم وتحصيلهم الأكاديمي، فانخفاض مستوى المهارات الاجتماعية قد يفسر ما يعانيه الطالب الجامعي من

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* جامعة الجزائر، الجزائر.

اضطرابات وجدانية خاصة بالحالات الانفعالية السلبية منها مثل الغضب والخجل والخوف والحزن، والضيق، والذنب... إلى غير ذلك، لذلك نجد معظم علماء النفس والأطباء النفسيين ينظرون إلى مشكلات التفاعل الاجتماعي وبعض الأمراض النفسية على أنها مشكلات انفعالية أو مشكلات تأسست بسبب انفعال معين، فهناك دراسات أكدت بوجود حالة تدعى بالألكستيميا والتي تعمل كآلية لقمع الانفعالات حيث يجد الشخص نفسه غير قادر على التعرف عن حالاته الانفعالية أو التفرقة بين مرضه العضوي وحالته النفسية التي تعتريه والإفصاح عنها حتى للأطباء، لذلك تصبح علاقاته الشخصية مضطربة وهي التي تتطلب إلى تفاعل إيجابي وجاد سواء مع الطبيب المعالج أو في دعم وربط أو أواصر المحبة مع المحيطين به، لذلك تعتبر الألكستيميا أو التكتّم متصلاً بين السواء والمرض حيث يتموقع الإنسان على نقطة من هذا المتصل في فترة من فترات حياته نتيجة لعوامل ومتغيرات عديدة.

ما يمكن قوله إننا مفطرون على الإحساس بالانفعالات والمشاعر قبل أن نفكر، ومن ناحية ثانية عندما يدرك المرء ما يشعر به تزداد لديه احتمالات التعامل الناجح مع مشاعره وانفعالاته بمهارة اجتماعية تناسب الموقف الذي يصادفه.

1- إشكالية البحث

حينما تجبل النفس على مهارات اجتماعية مؤصلة، تجعل من تفاعل الطلبة الجامعيين فيما بينهم تفاعلاً يسوده التفاهم، والثقة بالذات وبالآخرين، فالسلوك الاجتماعي المؤثر هو ذاك السلوك الذي يتطلب مهارات عالية تتضمن على العديد من المهارات الاجتماعية منها المهارات اللفظية وغير اللفظية ومهارات إظهار احترام الحقوق، والمداراة، والبشارة، ومهارة الثناء الحسن، والترحيب بالآخرين، ومهارة القدرة على الاعتذار، إلى جانب مهارة التعاطف والانفعال الهادفة إلى التعاطف الوجداني والانفعالي وتقدير مشاعر الغير، ما يؤدي بالطالب الجامعي إلى العمل بروح الجماعة و الفريق ما ينعكس بالإيجاب على تحصيله الأكاديمي بالدرجة الأولى وحياته الاجتماعية في الدرجة الثانية، وتؤدي الانفعالات دوراً مهماً في تنظيم ودافعية واستمرار المهارات الاجتماعية بفعل التعبير عن الحالات الانفعالية التي يشعر بها الطالب ويحسها كالغضب والانشغال والبهجة والدهشة والضيق والاشمئزاز والذنب والخجل والخوف والازدراء، وفي أغلب الأحيان تتسبب هذه الحالات الانفعالية في إعاقة التفاعل الاجتماعي وتصبح مصدراً للمشكلات الإنسانية ومحللاً لاضطرابات نفسية وشخصية بفعل قمعها وعرقلتها وتعمل على الحد من اكتساب مهارات اجتماعية ويصبح الفرد يعاني من صعوبة التعرف أو تمييز لحالاته الانفعالية. ويجد صعوبة في التعبير اللفظي عن الحالات الانفعالية للآخرين. ويتميز بفقر في الحياة الهوائية ويصبح لديه تفكير إجرائي وضعف في إعادة النشاط الانفعالي ما يؤدي بتدهور حالته النفسية وتأثيرها السلبي على علاقاته

الاجتماعية والمهنية والأكاديمية وهذا ما لاحظاه كل من Sifneos & Nemiah على مرضاهم أن هناك علاقة بين التكتم عن الانفعالات وطريقة التعبير عنها بالأمراض النفسية وأطلقا عليها اسم الألكستيميا أي غياب الكلمة للتعبير عن حالتهم الانفعالية.

من هنا تبرز الحاجة إلى بحث عن العلاقة التي تربط بين الألكستيميا والحالات الانفعالية والمهارات الاجتماعية. مما يجعل دراسة هذا الموضوع على المستوى الأكاديمي والاجتماعي والثقافي مطلبا من المطالب الأساسية خاصة في ندرة البحوث التي تناولت العلاقة بين المتغيرات في البيئة الجزائرية، ومن هذه الإشكالية يمكن طرح الأسئلة التالية:

- 1- هل هناك علاقة ارتباطية متعددة بين الألكستيميا والحالات الانفعالية والمهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين؟
- 2- هل هناك علاقة ارتباطية بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية لدى الطلبة الجامعيين؟
- 3- ما مدى إسهام أبعاد الألكستيميا في التغيرات الملاحظة في المهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين؟

2- فرضيات البحث

- هناك علاقة ارتباطية متعددة بين الألكستيميا والحالات الانفعالية والمهارات الاجتماعية عند مستوى دلالة $\alpha \leq 0.01$ لدى الطلبة الجامعيين.
- هناك علاقة ارتباطية بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية عند مستوى دلالة $\alpha \leq 0.01$ لدى الطلبة الجامعيين.
- تختلف أبعاد الألكستيميا في مدى إسهامها في التغيرات الملاحظة في المهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين.

3- أهمية البحث.

تكمن أهمية البحث في النقاط التالية:

- تعد المهارات الاجتماعية نموذجا Paradym جديداً، ويعد الاهتمام بالحالات الصحية من خلال المنهج النمائي الذي يهتم ويركز على اكتساب أو تدريب على مختلف المهارات خاصة المهارات الاجتماعية التي تعد من بين العوامل المدعمة للصحة النفسية، وافتقارها يساهم في

السببية المرضية مثل: (الاكتئاب، الوحدة النفسية، الفوبيا الاجتماعية، الشخصية البينية، الشخصية المضادة للمجتمع...).

- كما تقدم مفهوما نظريا مؤصلا يساهم في وضع برامج لتنمية المهارات الاجتماعية.
- يمكن أن يفيد البحث الحالي المهتمين بالصحة النفسية والعلاج النفسي ومراكز التدريب، والمؤسسات الأكاديمية، بتقديم أداة قياس لمعرفة أبعاد المهارات الاجتماعية المؤصلة بناء على الإطار الثقافي للمجتمع المسلم.
- إلقاء الضوء على الألكستيميا التي ترتبط بالسياق الثقافي الجزائري خاصة في الأسر التقليدية المنغلقة، حيث يتم تنمية كتم الانفعالات ويعد قيمة أخلاقية اجتماعية لديهم.
- تناول الجانب الانفعالي الذي يحظى حاليا باهتمام غير مسبوق من قبل الباحثين، كأهم جانب من جوانب الشخصية سواء في اتجاه مرضي كظهور علاجات خاصة بالانفعالات، كالعلاج التقبل بالالتزام، أو في اتجاه صحي كالذكاء الانفعالي.

4- تحديد مصطلحات الدراسة:

الألكستيميا: الدلالة اللغوية للألكستيميا هي صعوبة التعبير عن المزاج أو عن الانفعالات أو استحالته تماما، إن أول من نحت هذا المصطلح هو Sifneos 1973 ثم انتشر بعد ذلك في نهاية القرن العشرين.

اصطلاحا: ان مصطلح التكتم في أصله الإغريقي *Alexithymie* مركب مما يلي:

A : عدم وجود أو غياب. **LEXI:** الكلمة **Thymia** : من **thymos** أي مزاج أو عاطفة. (Sifneos, 1973) ولتحديد مصطلح الألكستيميا هناك خمسة أبعاد صنف من طرف الباحثين وهم:

- 1- صعوبة التعرف أو تمييز الحالات الانفعالية.
 - 2- صعوبة التعبير اللفظي عن الحالات الانفعالية للآخرين.
 - 3- فقر في الحياة الهوائية.
 - 4- التفكير الإجرائي. (Bagby, 1994).
- واقترح كل من *Bermond & Vorst* بعدا خامسا وهو ضعف في إعادة النشاط الانفعالي. (Luminet, 2003).

الحالات الانفعالية.

التعريف العام بالانفعالات: هو عملية تفاعلية داخل الفرد تتصف بنشاط عصبي فسيولوجي محدد يصاحبه تعابير وجهيه مميزة. (Izard, 1980).

➤ وتعرف الحالة: بأنها ظرف انفعالي عابر وانتقالي، تختلف في الشدة، وتنقلب وتتذبذب عبر الزمن، تتضمن لعشرة حالات انفعالية. الغضب، الانشغال، البهجة، الدهشة أو الذهول، الضيق، الاشمئزاز، الذنب، الخجل، الخوف، الازدراء. (Izard, 1980).

المهارات الاجتماعية: Social Skills

وتعتبر المهارات الاجتماعية " بأنها الأفكار والمشاعر والسلوكيات التي تؤثر في تفاعل الفرد مع الآخرين. ويمكن تصنيفها إلى "مهارات الإدراك والفهم، مهارات الاتصال، ومهارات الانفعال والتعاطف، ومهارات التأثير الاجتماعي التي ورد الحث عليها أو الإشارة إليها في الكتاب والسنة صراحة أو عرضا < < (الدغيثر. 2008)

5- الخلفية النظرية للدراسة.

5-1 نموذج العوامل البيئشخصية والاجتماعية. *Facteurs inter personnels et sociaux.*

حسب ما لاحظا كل من "برينبوم وجيمس" 1994 *Brenbaum et James* أن نوع المحيط العائلي للطفل يمكن أن يحدد بعض مميزات الألكستيميا أو التكتم في سن الرشد، حيث قاما *Brenbaum* و *James* باختبار دور المعايير الاجتماعية وعلاقتها بالتعبير الانفعالي وأسفرت نتائجهما أن الذين نشأوا في وسط أسري الذي لا يسمح بالتعبير الحر عن الانفعالات ارتبط ارتباطا موجبا بمستوى الألكستيميا في سن الرشد. وبهذا فالألكستيميا لها علاقة بالدعم الاجتماعي، وفي دراسة أخرى وجد أن العوامل المتعلقة بصعوبة التعريف بالحالات الانفعالية والاتصال اللفظي ارتبطت بمستوى دعم ضعيف، كما اقتضت على بناء علاقات محدودة وبكفاءات اجتماعية أقل (*Lumley, Ovies, stettner, Wehmer & Lakey* 1996)، هذا العجز في المهارات الاجتماعية يستطيع التدخل في عدم قدرة الأشخاص على إقامة علاقات وثيقة مع بيئتهم العلانقية، كما يعتبر اللجوء الضعيف للتعبير اللفظي للانفعالات يفسر من طرف هؤلاء الباحثين بعدد محدود من المحيطين بهم، الذي يشعر الفرد بالراحة في تحقيق مشاركة اجتماعية *Partage social* (Brenbaum, 1996).

ما هو لافِت للانتباه أن الدور الرئيسي للأسرة لا يقتصر على السماح للطفل عن التعبير الانفعالي الحر وإنما على ضبط الانفعالات السلبية، كما أن هناك أسر تعتبر الألكستيميا كقيمة أخلاقية والتعبير الانفعالي يعد بحد ذاته عيباً يجب التصدي له بالتكتم ولا ينبغي مناقشته والخوض فيه، ما يغلق الباب على الطفل لتعلم مهارات للتعبير وأخرى للضبط الانفعالي، التي يكون بحاجة إليها ليرقى بسلوكه الاجتماعي، ويصبح يعبر عن أحاسيسه ومشاعره لمن يثق بهم، إلا أن هناك منظوراً دينامياً يؤكد أن الذي يعبر عن انفعالاته للآخرين يتولد لديه اعتماد مفرط للآخرين، ما يستدعي إلقاء نظرة عليه.

2-5 نظرية الانفعالات الفارقة *The différential émotion théory*:

تعتبر هذه النظرية الإطار النظري لقائمة الانفعالات المعتمدة في قياس الانفعالات لهذه الدراسة. قدّم "إزارد 1980-1993 Izard" واحدة من أهم النظريات في طبيعة الانفعالات الإنسانية، وقد اعتبر "إزارد" أن الانفعالات تمثل نظاماً أساسياً في الدافعية لدى الفرد، ولم يقتصر اهتمامه في التركيز على طبيعة الانفعالات فحسب، بل اهتم أيضاً بالجوانب الوظيفية للانفعال في جوانب شتى من حياة الأفراد إضافة إلى اهتمامه بدور الانفعالات في النمو وفي ظهور اضطرابات الشخصية ودورها في حياة الأفراد العاديين، ويرى "إزارد" أن للانفعال ثلاثة مكونات رئيسية هي:

1/ المكون العصبي الفسيولوجي *Neurophysiological*.

2/ المكون العصبي العضلي *Neuromuscular*.

3/ المكون السلوكي الظاهري *Phenomolog-ical (Izard, 1980, p 48)*

ووفقاً "إزارد" فإن الاستثارة العصبية الذاتية (*Arousal Autonomic*) تعد نتيجة للانفعال وليست سبباً في حدوثه، كما أن الانفعالات تتضمن عمليات عصبية ذاتية -حشوية- غددية تكون نظاماً مسانداً يهدف إلى تضخيم واستمرار الانفعال، وأثناء حدوث الانفعال يحدث التعاقب الآتي: يدرك الفرد حدثاً خارجياً أو داخلياً، يؤدي هذا الحدث إلى تغير في النشاط العصبي في كل من القشرة الحسية (*Sensory cortex*) الحجاب الحاجز (*Limbic system*) ومن ثم يقوم هذان العضوان بتمرير دفعات عصبية إلى تحت المهاد (*Hypothalamus*) الذي بدوره يحدد ما للتعبيرات الوجهية التي يجب إصدارها، ومن خلال القشرة الحركية (*Motor cortex*) يتم تعصيب عضلات الوجه باستجابات مناسبة، ومن ناحية أخرى فإن الدفعات العصبية

الواردة من المستقبلات ذات الصلة بعضلات الوجه تمر عبر الجزء الخلفي من المهادر إلى القشرة الحسية، وتبعاً لذلك فإن خبرات الفرد الانفعالية الخاصة تنبع من هذه التغذية الراجعة الحسية.

وقد استخلص "إزارد" أحد عشر انفعالا أساسيا تكون نمطا من بين ثلاثة أنماط من الوجدان (*Affect*)، حيث إن النمط الثاني يمثل المشاعر المرتبطة بحوافز الجسم الأولية مثل: حافز الجوع، حافز الجنس أما النمط الثالث فيتألف من البنى الوجدانية المعرفية التي تمثل ارتباطات ذات استقرار نسبي بين الانفعال أو الحافز وبين عمليات معرفية معينة مثل الأفكار والمعتقدات.

ومن جانب آخر يرى "إزارد" أن البنية الوجدانية المعرفية التي لها فاعلية متكررة وتتسم بدرجة من الاستقرار فإنه يمكن النظر إليها كسمة شخصية (*Trait*) ومثال ذلك هو أن الطفل الذي يتلقى من الأبوين التشجيع والإثابة في كل مرة يظهر فيها تأكيدا لذاته يمكن أن يتكون لديه -تدريجيا- ميل مركز نحو حب الذات الذي يتحول بالتالي إلى مشاعر التعالي على الآخرين وما يصحبها من انفعال "الازدراء" وانفعالات أخرى (تبعاً للموقف) مثل الاستمتاع بالحصول على بعض الأشياء على حساب غيره، وبهذا يكون الطفل قد تكونت لديه بنية وجدانية معرفية للأنانية (*Affective-cognitive structure*). (Izard,1980)

ويرى "إزارد" أن الانفعال يمكن أن يستثار وفقا لأربعة نماذج:

- 1- في الأجهزة العصبية: يمكن تفسير نشأة أو ظهور الانفعالات في ضوء النشاط الفعلي للنواقل العصبية *Neurotransmitters*.
- 2- في الأجهزة الحسية الحركية: يمكن تنشيط الانفعالات بواسطة رسائل حركية التي بدورها يمكن أن تحتوي على سلسلة من النشاط العضلي.
- 3- في أجهزة الدافعية: ينشط الانفعال من خلال الحوافز الفسيولوجية إذ يمكن للعمليات الحسية المتضمنة في حالة الحافز مثل الألم هي التي تعمل على تنشيط الانفعال.
- 4- في الأجهزة المعرفية: ينشط الانفعال من خلال عمليات التقويم والعزو. (Izard,1980)

3-5 نموذج للمهارات الاجتماعية المؤصلة (الدغيثر، 2008)

اعتمدت الباحثة على مرجعية متمثلة في القرآن والسنة من أجل تأصيل المهارات الاجتماعية، حيث اهتمت برصد جوانب سلوكية ومعرفية للمهارات وحاولت الخروج بتصوير نظري عن المهارات

الاجتماعية، وسنعرض لأهم ما تنطوي عليه هذه النظرية، مع العلم انها الخلفية النظرية لقائمة المهارات الاجتماعية المتبنية والمقننة فى بحثنا الحالي.

توصلت الباحثة إلى (32) مهارة فرعية مما ينطبق عليه التعريف المحدد عموماً ثم قامت بتصنيف هذه المهارات إلى أبعاد بنائية Structural وذلك حسب ما تقتضيه طبيعة التقارب، أو التباعد بين الأفكار، والسلوكيات، والمشاعر. وقد توصلت إلى أربعة أبعاد أساسية هي:

1-3-5 مهارات الإدراك والفهم

ويقصد بالإدراك (perception) " العملية العقلية التي تتم بها معرفتنا للعالم الخارجي عن طريق المنبهات الحسية. فالإدراك نوع من الاستجابة للأشكال والأشياء الخارجية لا من حيث هي أشياء وأشكال حسية، بل كرموز ومعان، وترمى الاستجابة إلى القيام بنوع معين من السلوك. ويتوقف ذلك على طبيعة المنبه الخارجي، وعلى الحالة الشعورية والوجدانية للفرد، وعلى اتجاهه الفكري، وخبراته السابقة إزاء مثيرات مشابهة".

أما الفهم (comprehension)" فهو الإدراك الشامل، والإحاطة القائمة على فهم قضية، أو موقف معين. ويتمثل الفهم في قدرة الفرد على معرفة العلاقات، والوظائف المترتبة عليها كما يعني التمثل والاستيعاب للتفاصيل بالمقدار الذي يجعله قادراً على المشاركة بالرأي، والمعالجة، والإسهام".

2-3-5 مهارات الاتصال

يُعد الاتصال: "بمثابة تفاعل اجتماعي قائم على مرور الرسائل بين الأفراد الاجتماعيين، وهو عبارة عن تبادل معان بين الناس إما من خلال اللغة و إما بطريقة غير لفظية".

"ويتركز التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص حول نمطين من عملية الاتصال: اللفظي وغير اللفظي، فالاتصال اللفظي قد يكون شفهيًا أو مكتوبًا، أما الاتصال غير اللفظي فيسمى شبه الاتصال، والذي قد يستخدم بمفرده، مثل: الغمز بالعين، أو تقطيب الوجه أو المصافحة الحارة. وكذلك فإن الإشارات اللفظية تتم بوعي أو غير وعي".

3-3-5 مهارات التعاطف والانفعال.

يعرف الانفعال (Emotion) بأنه: "استثارة وجدان الفرد، وتهيج مشاعره وهو أمر متعلق بحاجات الكائن الحي ودوافعه، كانفعال الخوف المرتبط بالرغبة في تفادي ما يهدد الكائن.

وكانفعال السرور الذي يصحب كل ما يشيع الفرد ودوافعه، ويحقق له الحماية والبقاء والسلامة، وانفعال الغضب الذي يصحب مواجهة الفرد لخصمه الذي يهدد بقاءه أو مصالحه ، ويستثار الانفعال عندما يستثار الدافع، ويأخذ الشكل الذي يناسبه ويتفق معه، وللانفعال علاوة على بطانته النفسية مظاهر فسيولوجية عضوية كارتفاع ضغط الدم، وزيادة ضربات القلب " إلخ.

أما التعاطف (Sympathy) فهو الميل نحو معايشة المشاعر، والوجدان هو ما يعبر عنه أولئك المتواجدون. والتعاطف الفعال هو الميل نحو السعي للحصول على مشاركة الآخرين الفعلية لمشاعر الفرد وعواطفه "

4-3-5 مهارات التأثير الاجتماعي

"أثر تأثيراً في الشيء أي ترك فيه أثراً". والتأثير "هو إبقاء الأثر في الشيء".

أما الاجتماعي (social) فيُقصد به (السلوك الاجتماعي) أي " سلوك يقوم به الفرد متأثراً بعلاقاته، أو بتواجده مع الآخرين أو مؤثراً في سلوك الآخرين أو في علاقاتهم مع بعضهم البعض". وعرف حنا الله وجرجس الفعل الاجتماعي (social-Action) بأنه: " سلوك يقصد به التأثير في الأفعال التي يقوم بها الآخرون، وبذلك يوجه نحو أناس آخرين". أما الفعل غير الاجتماعي، فهو "عندما يوجه وحده إلى أشياء تعوزها الحيوية". ويمكن أن يكون هذا التعريف واسعاً بحيث يشمل مفاهيم كثيرة في السلوك الاجتماعي، مما قد يجعل بعض المهارات السابقة تدخل ضمن سياقه لذا يجب تحديده بشكل أدق .

يعتمد نموذج المهارات الاجتماعية من منظور إسلامي على القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة في أصل اشتقاقه، ويمكن اعتباره نموذجاً بنائياً يتكون من أربع مهارات رئيسة هي: مهارات الإدراك والفهم، مهارات الاتصال، مهارات التعاطف والانفعال، مهارات التأثير الاجتماعي.

وتتفرع هذه المهارات إلى مهارات فرعية، ولا يشترط لإتقان مهارة فرعية ما؛ إتقان مهارة أخرى، فالأفراد مختلفون في مستوياتهم في هذه المهارات، وكلما اقترب الفرد من المعرفة بالسلوك النبوي الشريف، واستطاع تعلمه، أو التدرب عليه كان أكثر إتقاناً لهذه المهارات الاجتماعية. فهي مهارات مكتسبة، ومتعلمة يتعلمها الإنسان المسلم، وهو صالح باعتباره نموذجاً عالمياً بالنظر إلى أصل اشتقاقها لقوله تعالى: {ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير} (الملك: 14).

6- إجراءات الدراسة:

1-6 منهج البحث المستخدم في الدراسة

نتيجة لطبيعة الأهداف التي تسعى إليها هذه الدراسة والمتمثلة في الكشف عن العلاقة التي تربط الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية ومن خلال الأسئلة التي يسعى البحث الإجابة عليها، فقد تم استخدام المنهج الوصفي الارتباطي، الذي يعد مناسباً لطبيعة مثل هذه الدراسة الارتباطية التي تبحث عن العلاقة بين متغيرين أو أكثر.

كما يعبر عن العلاقة بين متغيرين بمعاملات الارتباط، وفي الدراسات التي تبحث عن العلاقة بين عدد كبير من المتغيرات واتجاه العلاقة وطبيعتها بمعاملات الانحدار، وفي هذا الإطار يرى " سامي ملحم " أن المنهج الوصفي الذي يعتبر الأسلوب الأكثر شيوعاً بين الباحثين، هو أحد أشكال التحليل والتفسير العلمي المنظم لوصف ظاهرة أو مشكلة محددة وتصويرها كمياً عن طريق جمع بيانات ومعلومات مقننة عن الظاهرة أو المشكلة وتصنيفها وتحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة. (ملحم، 1999).

2-6 الدراسة الاستطلاعية

ومن خلال تبني المنهج الوصفي الارتباطي في هذه الدراسة، تم إتباع الخطوات التالية:

- الاطلاع على ما كتب من دراسات وآراء ذات علاقة بمواضيع البحث.
- الاطلاع على الدراسات التي تمت على متغيرات البحث العربية والأجنبية،
- الاطلاع على مقاييس الدراسة ثم تبني قائمة الحالات النفسية من إعداد كل من "إزارد، دروثي، بلوكسوم، كوتس" الصورة التي تم تقنينها على البيئة السعودية من طرف عبد العزيز بن محمد أحمد الحسين" إلى جانب مقياس الألكستيميا (BVAQ) *Alexithymia* *Questionnaire* الصورة الأصلية المترجمة بالفرنسية التي أعدها كل من بارموند وفورست، *Bermond-Vorst*، وقد اعتمد في هذا البحث إلى مقياس المهارات الاجتماعية من منظور إسلامي من إعداد الدكتورة منى الدغيثر من السعودية.
- تقنين قائمة الحالات الانفعالية على البيئة الجزائرية.
- ترجمة وتقنين مقياسي الألكستيميا (TAS-20) و (BVAQ) على البيئة الجزائرية.

- تقنين قائمة المهارات الاجتماعية على البيئة الجزائرية.
- توزيع المقاييس الأربع على مجموعة من المحكمين وهم تسعة (09) محكمين من جامعة سعد دحلب بالبليدة قسم علم النفس وثلاثة عشرة (13) محكما من قسم الشريعة الإسلامية بجامعة الخروبة بالجزائر.
- توزيع قائمة الحالات الانفعالية الفارقة (*The Differential Emotion Scale (DES)*) على مجموعة مكونة من 60 طالبا من طلبة السنة أولى علم النفس في دراسة استطلاعية قامت بها الباحثة قصد تعديل واكتشاف إن كان هناك غرابة في بنود القائمة، ودراسة ثباته عن طريق التجزئة النصفية، ودراسة صدقه عن طريق صدق المحك المتمثل في مقياس الاكتئاب المقنن على البيئة الجزائرية من طرف الدكتور حدار عبد العزيز.
- توزيع مقياس الألكستيميا على مجموعة من الطلبة السنة الأولى علم النفس في دراسة استطلاعية على عينة مكونة من 60 طالبا تخصص علم النفس قصد تعديل ما يمكن تعديله من صعوبة البنود وأوجه الغرابة، ودراسة ثباته عن طريق التجزئة النصفية، ودراسة صدقه عن طريق صدق المحك المتمثل في مقياس "تورنتو" *Toronto* للألكستيميا من تعريب وتقنين الباحثة.
- الرجوع إلى الإطار النظري لإعادة تعديل وترتيب قائمة المهارات الاجتماعية من منظور إسلامي وفي خطوة أولية تم تطبيقه على عينة مكونة من 250 طالبا جامعيًا قصد حساب مدى تناسق البنود بالدرجة الكلية للمقياس، وبعدها توزيع مقياس المهارات الاجتماعية على مجموعة مكونة من 76 طالبا من طلبة علم النفس السنة الرابعة تخصص علم النفس العيادي والتربية العلاجية، وحساب ثباته عن طريق التجزئة النصفية، ودراسة الصدق عن طريق صدق المحك بتطبيق قائمة المهارات الاجتماعية *Social Skills Inventory (SSI)* من إعداد رونالد ريجيو *Ronald E, Reggio*، ومن تعريب عبد اللطيف محمد خليفة.
- استخدام الأساليب الإحصائية الملائمة ومحاولة إعطاء التفسيرات المحتملة للتحليل الكمي الذي أسفر عنه تفريغ بيانات المقاييس في جداول، وذلك بالرجوع للدراسات السابقة، وآراء الباحثين.

من خلال نتائج البحث، تمت الإجابة على التساؤلات المطروحة والتحقق من الفرضيات التي تم تحديدها مسبقاً. (مقاتلي، 2011).

3-6 طريقة المعاينة.

تم استعمال المعاينة القصدية لإجراء البحث، وفي هذا النوع من المعاينة يعتمد الباحث اختيار وحدات معينة يجمع منها البيانات ويستثنى غيرها، لأنه يعتقد أن هذه الوحدات تمثل ما يراد دراسته أكثر من ذلك. حيث تم توزيع 250 استمارة وكان ذلك عن طريق الباحثة مباشرة (تم توزيع المقاييس داخل المدرجات بالجامعة واستلامها مباشرة بعد الانتهاء من ملئها من طرف الطلبة الجامعيين).

وبعد استلام ما يقارب عن 240 استمارة، أُلغيت 39 منها بسبب عدم صلاحيتها للاستعمال، وفي النهاية بقيت 212 استمارة صالحة للمعالجة الإحصائية.

4-6 خصائص العينة.

لقد شمل البحث عينة من طلبة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية تخصص علم النفس بجامعة سعد دحلب بالبليدة. وتتكون العينة من 212 طالباً منهم 118 طالبة بنسبة 55، 66 % من مجموع الطلبة، و94 طالبا بنسبة 44، 33 % من مجموع الطلبة، تتراوح أعمارهم كما يلي:

- الإناث بين 19- 31 سنة بمتوسط حسابي يقدر بـ: 20، 194 وبانحراف معياري 5، 869.
- والذكور من 21 الى 42 سنة، بمتوسط حسابي قدر بـ: 22، 2766 وبانحراف معياري 6، 6775، يتوزعون وفق تخصصات مختلفة والجدول رقم (1) و(2) المواليان يوضحان ذلك:

جدول (1) توزيع عينة الطلبة وفق المستوى التعليمي والتخصص والنسبة المئوية

عينة الطلبة (ن = 94)			
عدد الطلبة	السنة	التخصص	النسبة المئوية
26	السنة الرابعة والثالثة	عيادي	%27,659
14	السنة الرابعة	التربية علاجية	%14,893
21	السنة الأولى والثانية	علم النفس	%13,829
4	السنة الثالثة	مدرسي	%4,255
8	السنة الرابعة والثالثة	إرشاد وتوجيه	%8,510
7	السنة الثانية	علوم التربية	%7,446
14	السنة الثالثة والرابعة	ارطفونيا	%14,893

يظهر الجدول رقم (1) المستوى التعليمي حيث بلغ عدد الطلبة السنة الرابعة والثالثة تخصص علم النفس العيادي 26 طالبا بنسبة %27,659، وهناك 21 طالبا بنسبة %13,829 يزاولون دراستهم الجامعية بالسنة الأولى والثانية علم النفس، و14 طالبا بنسبة %14,893 يدرسون بالسنة الثالثة والرابعة تخصص أرطفونيا، و14 طالبا في علم النفس التربية العلاجية بلغت النسبة %14,893، إلى جانب ثمانية (8) طالبا تخصص إرشاد وتوجيه بنسبة %8,510، وسبعة (7) من الطلبة بالسنة الثانية تخصص علوم التربية بنسبة %7,446، وهناك أربعة (4) من الطلبة تخصص علم النفس المدرسي بنسبة %4,255.

جدول رقم(2) توزيع عينة الطالبات وفق المستوى التعليمي والتخصص والنسبة المئوية لذلك

عينة الطالبات (ن = 118)			
عدد الطالبات	السنة	التخصص	النسبة المئوية
34	السنة الثانية	علم النفس	%28,571
11	السنة الأولى	علم النفس	%9,322
18	السنة الثالثة	عيادي	%15,254
55	السنة الثانية	علوم التربية	%46,254

من الجدول رقم (2) يظهر لنا أن هناك 55 طالبة في السنة الثانية علم النفس تخصص علوم التربية بنسبة 46,254%، وهناك 34 طالبة في السنة الثانية علم النفس بلغت النسبة 28,571%، إلى جانب 18 طالبة تخصص علم النفس العيادي بنسبة 15,254%، و 11 طالبة بنسبة 9,322% يدرسن في السنة الأولى علم النفس.

7- أدوات الدراسة:

انصبت الجهود في جمع البيانات لهذا البحث في بادئ الأمر على الدراسة الاستطلاعية قصد تقنين وتعريب والتحقق من صدق وثبات أدوات جمع البيانات وتحديد مقاييس متغيرات الدراسة، وبه فقد تم استخدام :

1-7 استبانة الألكستيميا *Le"Bermond-Vorst Alexithymia Questionnaire" (BVAQ)*. استبيان الألكستيميا من إعداد برموند و فورست 1994 *Bermond -Vorst* من إيرلندا عملوا على تطويره، ويعتبر من أحدث ما قُدم لقياس الألكستيميا، وتقيس خمسة أبعاد وهي على التوالي :

- صعوبة التعرف عن الحالات الانفعالية *Une difficulté à identifier ses états émotionnels*
- صعوبة التعبير اللفظي عن الحالات الانفعالية. *Une difficulté à exprimer verbalement ses états émotionnels*
- سلم فقر الحياة الخيالية أو الهوامية. *L'échelle de la vie fantasmatique*
- سلم ضعف في إعادة النشاط الانفعالي. *(L'échelle d'excitabilité émotionnels faible réactivité)*
- التفكير الإجرائي. *Pensé Opératoire /d'analyse de ses émotions*

للتحقق من ثبات المقياس في البيئة الجزائرية تم استخدام معاملات الثبات التالية:

حسبت معامل ألفا - كرونباخ لبيانات 52 طالبا لاستبانة الألكستيميا المكون من 40 عبارة، وكانت قيمة معامل ألفا (0,667) وهي قيمة مرتفعة. وتم حساب ثبات الاستبانة عن طريق

التجزئة النصفية *Spilt Half reliability*: وبلغت قيمة هذا المعامل (0,478)، كما تم تصحيحه بمعامل *Spearman-brown* وكانت قيمة هذا المعامل (0,702)، مما يشير إلى أن الاستبانة تتمتع بدرجة عالية من الثبات. (مقاتلي، 2011).

2-7 قائمة الحالات النفسية: *The Differential Emotions Scale (DES)*

من إعداد كل من إزارد، دروبي، بلوك سوم، كونش، 1974 *Izard, Doughty, Bloom, & Kitsch* للتحقق من ثبات المقياس في البيئة الجزائرية تم استخدام معامل ألفا - كرونباخ لبيانات 67 طالبا لمقياس الحالات الانفعالية المكون من 30 عبارة، وكانت قيمة معامل ألفا (0,869) وهي قيمة مرتفعة، وعن طريق التجزئة النصفية *Spilt Half reliability*: فكانت قيمة معامل الثبات لـ: "جتمان *Guttman* " لنفس العينة (0,776)، كما تم تصحيحه بمعامل *Spearman-brown* وكانت قيمة هذا المعامل (0,831)، مما يشير إلى أن القائمة تتمتع بدرجة عالية من الثبات.

تم تقدير صدق الاتساق الداخلي للمقياس من خلال حساب معامل الارتباط بين البعد والدرجة الكلية للقائمة وكانت قيمة معامل الارتباط للبعد الأول (الغضب) = (0,80)، (البهجة) = (0,343)، (الانشغال) = (0,328)، (الدهشة) = (0,662)، (الضيق) = (0,571)، (الاشمئزاز) = (0,734)، (الذنب) = (0,784)، (الخجل) = (0,777)، (الخوف) = (0,799)، (الازدراء) = (0,624)، كل المعاملات دالة عند مستوى دلالة (0,01)، كما ظهرت علاقة سالبة بين الانشغال والدرجة الكلية للمقياس. (مقاتلي، 2011).

3-7 قائمة المهارات الاجتماعية: *Social Skills Inventory*

قامت الباحثة "مضى الدغيثر" بإعداد قائمة المهارات الاجتماعية وفق تصور نظري تأصيلي إسلامي مقترح من طرفها، وتم تحديد الإطار النظري للقائمة حسب ما ورد في القرآن والسنة النبوية المطهرة، وكتب السلف حول السلوك الاجتماعي للإنسان المسلم، وبه تم تحديد المهارات الرئيسية للمقياس ومحتواها وتشمل: مهارات الإدراك والفهم، مهارات الاتصال، مهارات التأثير الاجتماعي، مهارة التعاطف والانفعال. تم حساب ثبات المقياس وفقا لمعامل ألفا " α " وبلغ

المعامل (0,91)، وبطريقة التجزئة النصفية، وبلغ معامل الثبات النصفية بعد تعديله بمعادلة سبيرمان براون (0,85)، وبلغ معامل الثبات بطريقة "جتمان" (0,85).

للتحقق من صدق و ثبات القائمة في البيئة الجزائرية بعد تقنينها وتعديلها على عينة تكونت من 250 طالبا من قسم علم النفس، والتي كانت تحتوي في صورتها المبدئية على 100 بند موزعين حسب الأبعاد الخمسة توصلنا الى الصورة النهائية والمكونة من 70 عبارة منها 15 بندا سالبا وباقي البنود موجبة، حسب معامل ألفا - كرونباخ لبيانات 76 طالبا وطالبة لقائمة المهارات الاجتماعية وكانت قيمة معامل ألفا (0,724) وبطريقة التجزئة النصفية *Spilt reliability* *Half*: حسبت قيمة معامل الثبات لـ: "جتمان *Guttman*" لنفس العينة وبلغت قيمة هذا المعامل (0,723) كما تم تصحيحه بمعامل *Spearman-brown* وكانت قيمة هذا المعامل (0,923) مما يشير إلى أن المقياس يتمتع بدرجة عالية من الثبات. (مقاتلي، 2011).

تم حساب صدق مقياس المهارات الاجتماعية على نفس العينة بطريقة الاتساق الداخلي وقد حسبت معاملات الارتباط بين المقاييس الخمسة الفرعية للمهارات الاجتماعية، والنتائج موضحة في الجدول التالي:

جدول رقم (3) معاملات الارتباط بين المقاييس الفرعية للمهارات الاجتماعية

الأبعاد		(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
1	مهارة الإدراك والفهم	1,00				
2	مهارة الاتصال اللفظي	**0,608	1,00			
3	مهارة الاتصال غير اللفظي	**0,559	**0,492	1,00		
4	مهارة التعاطف والانفعال	**0,559	**0,554	**0,477	1,00	
5	مهارة التأثير الاجتماعي	**0,456	**0,524	**0,472	**489,0	1,00
	الدرجة الكلية للمقياس	**0,747	**0,814	**0,684	**0,821	**0,790

8- نتائج الدراسة:

8-1 تفسير الفرضية الأولى:

- تنص الفرضية الأولى على أنه توجد علاقة متعددة بين الألكستيميا والحالات الانفعالية والمهارات الاجتماعية عند مستوى دلالة 0.01 لدى الطلبة الجامعيين، وللتأكد من صحة هذه الفرضية تم تطبيق معامل الارتباط المتعدد.

ويتضح من الجدول رقم (4) أن معامل الارتباط المتعدد بين المهارات الاجتماعية والألكستيميا والحالات الانفعالية يقدر بـ: (-0.390**) دال عند مستوى دلالة 0.01.

الجدول رقم (4) يبين نتائج تحليل التباين (اختبار "ف") الخاص بمربع معامل الارتباط المتعدد (ر²) والمعامل الارتباط المتعدد الدال على العلاقة بين درجة المهارات الاجتماعية (والمغيرات المستقلة) الألكستيميا والحالات الانفعالية

المصدر	مجموع المربعات	الدرجات الكلية	القيمة الفائية "ف"	" ر "	" ر ² "
النموذج	21640.744	1	**37.482	-0.390	0.148
الخطأ	120667.45	209			
الكلي	142308.19	210			

- وفي ضوء هذه النتيجة يمكن التحقق من صحة الفرضية الأولى التي تنص على أن هناك علاقة ارتباطية متعددة بين المهارات الاجتماعية، الألكستيميا والحالات الانفعالية.
- ولفهم التأثير المشترك للمتغيرين الآخرين على درجة المهارات الاجتماعية تم تطبيق معامل الارتباط الجزئي، حيث إن عزل تأثير درجات أي من الألكستيميا والحالات الانفعالية عن بعضهما البعض من شأنه أن يضعف من قوة العلاقة بين أي منهما وبين المهارات الاجتماعية.

الجدول رقم(5) يبين معاملات الارتباط البسيط والجزئي بين المهارات الاجتماعية والألكستيميا والحالات الانفعالية

المتغيرات	معاملات الارتباط		دلالة الارتباط الجزئي
	البسيط	الجزئي	
المهارات الاجتماعية والألكستيميا	-0.390 **	-0.390 ** (i)	0.01
المهارات الاجتماعية والحالات الانفعالية	-0.046	-0.046 (ب)	غير دال

أ- بعزل الحالات الانفعالية

ب- بعزل الألكستيميا

- من خلال الجدول رقم 5 يتبين لنا مايلي: أنه عندما تم العزل الإحصائي لتأثير درجات الحالات الانفعالية لم تتناقص قيمة معامل الارتباط بين المهارات والألكستيميا حيث بقت قيمة المعامل نفسها أي (-0.39 **)، وعندما تم العزل الإحصائي لتأثير درجات الألكستيميا لم تتناقص قيمة معامل الارتباط الشبه المنعدمة بين المهارات والحالات الانفعالية بقت نفسها أي (-0.046)، ما يدل إلى انعدام التداخل والتأثير المتبادل بين الألكستيميا والحالات الانفعالية في علاقتهما بالمهارات الاجتماعية.
- والملاحظ أن الألكستيميا هو المتغير الأكثر إسهاما في العلاقة من الحالات الانفعالية في المهارات الاجتماعية بعد عزل الحالات الانفعالية.

2-8 تفسير الفرضية الثانية.

تنص الفرضية الثانية على أنه: توجد علاقة ارتباطية بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية. وللتأكد من صحة هذه الفرضية تم تطبيق معامل الارتباط "بيرسون *Pearson*"، والجدول الموالي يبين لنا ذلك.

جدول رقم(6) بين معاملات الارتباط بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية

العينة الكلية = 211				
الألكستيميا				المتغيرات
مستوى الدلالة	معامل الارتباط	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	
دال	**0.390-	26.031	254.298	الدرجة الكلية للمهارات الاجتماعية
دال	**0.298-	5.005	39.298	الإدراك والفهم
دال	**0.179-	5.678	46.327	الاتصال اللفظي
دال	**0.355-	4.642	34.549	الاتصال غير اللفظي
دال	**0.398-	7.508	60.582	التعاطف والانفعال
دال	**0.345-	8.709	73.540	التأثير الاجتماعي

**Correlation significant at the 0.01.

- استقراء للجدول رقم(6)، أن معامل الارتباط بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية وهي علاقة ارتباطية عكسية ومتوسطة نسبيا يقدر ب: (-0.390)، دالة عند مستوى 0.01.
- وبهذه النتيجة يمكن التحقق من صحة الفرضية الثانية التي تنص على أن هناك علاقة ارتباطية بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية، أي كلما انخفضت الألكستيميا ارتفعت المهارات الاجتماعية.

3-8 تفسير الفرضية الثالثة

بعد أن تم تناول علاقة الألكستيميا بالمهارات الاجتماعية ، سيتم التحقق من الفرضية الثالثة التي تنص على أن هناك أبعاداً في الألكستيميا تختلف في مدى مساهمتها في التغيرات الملاحظة في المهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين، كما تم الاعتماد على معامل الانحدار الذي يبين مقدار ما تفسره الأبعاد التابعة للألكستيميا (المتغيرات المستقلة) من التغيرات

الحادثة في المهارات الاجتماعية (المتغير التابع). والتي تشير إلى *Beta* ، واعتمد لمعرفة درجة تأثير كل متغير مستقل على حدة على نتيجة معامل بيتا المعامل المعياري للانحدار، وتنعكس أثر الفرق في الانحراف المعياري في المتغير المستقل على الانحراف المعياري في المتغير التابع.

الجدول رقم (7) يبين نتائج الانحدار المتعدد لمقارنة نسبة مساهمة كل من "صعوبة التعرف والتعبير عن الانفعالات، وصعوبة التعبير اللفظي للحالات الانفعالية، وفقر في الحياة الخيالية، وضعف التنشيط الانفعالي، والتفكير الإجرائي" في التغيرات الملحوظة في المهارات الاجتماعية للعينة الكلية

المهارات الاجتماعية							المتغيرات
الدالة	القيمة التائية "ت"	بيتا Beta	الدالة	القيمة الفائية "ف"	الانحراف المعياري	"ر ² "	
0.000	4.594-	-0.303	0.000	39.648	23.923	0.155	صعوبة التعرف على الحالات الانفعالية
0.001	3.524-	0.224-	0.000	28.835	23.144	0.210	التفكير الإجرائي
0.049	1.976-	-0.131	0.000	20.793	22.984	0.220	صعوبة التعبير اللفظي للحالات الانفعالية

➤ التغيرات الملحوظة في المهارات الاجتماعية

- يبين الجدول رقم (8) صعوبة التعرف على الحالات الانفعالية لها نسبة مساهمة تقدر ب 15 % في التغيرات التي تحدث في المهارات الاجتماعية، أما نسبة مساهمة التفكير الإجرائي قدرّت ب: 21% ، ونسبة مساهمة صعوبة التعبير اللفظي للحالة الانفعالية هي: 22% ، وهذا ما تدل عليه قيمة ر² في الجدول.
- ويتفوق بعد صعوبة التعرف على الحالات الانفعالية (بيتا -0.303 = دالة عند مستوى 0.01 في التأثير على المهارات الاجتماعية، على كل من التفكير الإجرائي (بيتا = -0.224 وهي دالة عند مستوى 0.01) وصعوبة التعبير اللفظي للحالة الانفعالية (بيتا = -0.131 دالة عند مستوى 0.01).

تشير قيم معامل بيتا السالبة بالنسبة للمتغيرات الثلاث أن الطلبة الذين يعتقدون أن الوصول إلى مهارات اجتماعية مع الآخرين هم الذين تنخفض لديهم الألكستيميا، وهذا ما يدل على الوعي الانفعالي في تنظيم وتسيير الحالات الانفعالية، سواء كان هذا الوعي ناتج عن الخبرة المعرفية للطالب مع ما تدعوا إليه بعض المواقف، أو كان تكيفا مع الوضعية الضاغطة.
ومعادلة التنبؤ كما يلي:

$$\text{المهارات الاجتماعية} = 341,047 - 2,043 (\text{صعوبة التعرف عن الحالات الانفعالية}) + 1,365 (\text{التفكير الإجرائي}) + 0,789 (\text{صعوبة التعبير عن الحالات الانفعالية}).$$

مناقشة نتائج الدراسة:

توصلنا من خلال نتائج هذه الدراسة الميدانية الى:

- **الفرضية الأولى:** علاقة ارتباطية متعددة بين المهارات الاجتماعية، الألكستيميا والحالات الانفعالية، وجاءت هذه النتيجة متسقة مع المنظور المعرفي في تفسير العوامل المعرفية المؤدية إلى الألكستيميا التي لا تتميز بغياب التظاهرات الجسدية للانفعالات، وإنما بصعوبة معرفتها وتمييزها، والتعبير عنها، ما دفع بالمختصين في الانفعالات بتفعيل ثلاث عمليات مختلفة لتسيير انفعالات الفرد وأي عجز يمس واحد من هذه العمليات فستظهر الألكستيميا أو التكتم الانفعالي، وبما أن العلاقة جاءت عكسية فهذا يدل على أن الأبعاد المعرفية سليمة، لا سيما وأن المهارات الاجتماعية تتضمن التعبير عن الذات وإدراكها ومعالجة المواقف الاجتماعية والمشكلات التي يواجهها الطالب بصورة ناجحة، وكون المهارات الاجتماعية تؤثر على السلوك والدافعية والأداء وبالتالي فالأداء الفعلي للمهارات الاجتماعية يمكن أن يسهم بصورة قوية في تعلم واكتساب الثقة بالنفس وفي ارتفاع مستوى القدرة على التعبير الذاتي، والمشاركة الفعالة في الأنشطة الاجتماعية والأكاديمية داخل وخارج الجامعة، والتعرف عن أحاسيسه و مشاعره التي تجيش في نفسه نتيجة لارتفاع الوعي بوجودها، وتأثيرات الاتصاف بها وتبعات ذلك من الناحيتين الصحية والاجتماعية على الطلبة، أي أن انخفاض التكتم الانفعالي هي محصلة تبادلية بين المهارات الاجتماعية و التفاعل الاجتماعي.
- **الفرضية الثانية:** العلاقة الارتباطية بين الألكستيميا والمهارات الاجتماعية بمكوناتها الرئيسية.

1- العلاقة بين الألكستيميا ومهارة الإدراك والفهم

➤ ويظهر الجدول رقم(6) علاقة ارتباطية عكسية سالبة بين الألكستيميا ومهارة الإدراك والفهم، بحيث كلما انخفضت الألكستيميا زادت مهارة الإدراك والفهم بارتباط متوسط قدر ب: (- 8 0.29 عند مستوى دلالة 0.01). هذه النتيجة تقودنا إلى طرح النظري المسلّم به لدى معظم الباحثين كون الأبنية والعمليات المعرفية داخل عقولنا تؤثر في الطريقة التي نسلك بها اجتماعيا، حيث يشير كل من (*Leenox&Wolf, 1984*) أن الماهر اجتماعيا أكثر وعيا بكيفية إدراك الآخرين له، ويميل لتنظيم سلوكه ليتواءم بصورة مرنة مع توقعاتهم، وأكثر قدرة ومهارة في إدارة التفاعلات الاجتماعية معهم.

فإن مفهوم الإدراك يتركز على ملاحظة وإدراك سلوك الآخرين في مواقف متفرقة، ويشير "مورلي وزملاءه *Morley et al, 1983*" إلى أنه يرتبط بدقة الفرد في فهم وتفسير السلوك الاجتماعي للآخرين والإشارات غير اللفظية، وتحديد ماذا عليه أن يفعل بناء على ذلك، وفي حالة عدم دقة هذا الإدراك فإن الفرد سيتصرف بطريقة غير ملائمة اجتماعيا. (*Morley, S.1983*).

كما ينبه "تراور 1991 لأهمية الجوانب المعرفية في صياغة وتشكيل المهارات الاجتماعية، (*Bellack, A.1983*) و هناك عدة دراسات أثبتت إلى أن غير ماهرين اجتماعيا أقل قدرة على إدراك وتمييز المنبهات، فعلى سبيل المثال يشير "كارليون 1997" إلى أن الفاشلين اجتماعيا يدركون النوايا العدائية في سلوك الآخر حتى لو كان المقصود محايدا. (*Carlyon.1997*) وأشارت دراسة "ماهوني *Mahony*" إلى أن من لديهم نقص في الكفاءة الاجتماعية لديهم أخطاء في الانتباه والإدراك من قبيل الفشل في التقاط المنبهات من البيئة، والتركيز على منبهات غير متعلقة بالأداء مثل التأثير بوجود آخرين، والعزو، والتوقعات. (*Rathjen,1980*).

العلاقة بين الألكستيميا ومهارة الاتصال اللفظي.

➤ ويبين لنا الجدول(6) إن هناك علاقة ارتباطية عكسية بين الألكستيميا ومهارة الاتصال اللفظي المقدرة ب: (-0.179**) دالة عند مستوى دلالة 0.01. أي كلما ارتفعت مهارة الاتصال اللفظي انخفضت الألكستيميا. هذا الارتفاع في مستوى الاتصال اللفظي تتفق إلى

حد ما، إلى ما توصلنا إليه كل من "محمد السيد عبد الرحمان" و"علي عبد السلام علي" في دراستهما عن وجود فروق في بعد التعبير الاجتماعي بين مجموعة العاملين ومجموعة العاملات. ويقيس هذا البعد المهارة في التعبير اللفظي (من مقياس "ريجيو" للمهارات الاجتماعية)، والقدرة على إشراك الآخرين، أو الاشتراك معهم في المحادثات الاجتماعية، والدرجة المرتفعة على هذا المقياس تدل على قدرة التأثير اللفظي في الآخرين، كما يتميز الأشخاص الذين يحصلون على درجات مرتفعة بأنهم يظهرون نوعا ما من الانبساطية والاجتماعية، كما يتميزون بالمهارة في استهلاك وتوجيه الحديث في أي موضوع وعلى نقيض من ذلك وبشكل جزئي، عندما تكون الدرجة في هذا البعد منخفضة فإن الأشخاص غير المعبرين اجتماعيا ربما يتحدثون عفويا بدون التحكم في محتوى ما يقولونه. (السيد، 1998).

ويوضح "ويجنس وآخرون" *Wiggins* نمط التعبير اللفظي من خلال المشاركة الاجتماعية عبر مجالات الاتصال بالآخرين، فعند السيدات هو انعكاس لاهتمامهن الكبير بالألفة، والتعبير عن المشاعر اللفظية العاطفية، والحفاظ على إقامة العلاقات الاجتماعية مع الآخرين، بينما نمط التعبير الاجتماعي عند الرجال يعكس الاهتمام المتزايد بالمكانة الاجتماعية، والاستقلالية، والاتزان الانفعالي، وتأكيدا للذات، والطموح لاعتلاء درجات السلم الاجتماعي. (هاني، 1998).

العلاقة بين الألكستيميا والاتصال غير اللفظي.

➤ ويبين لنا الجدول (6) إن هناك علاقة ارتباطية عكسية بين الألكستيميا ومهارة الاتصال غير اللفظي المقدرة ب: (-0.355^{**}) دالة عند مستوى دلالة 0.01. أي كلما ارتفعت مهارة الاتصال غير اللفظي انخفضت الألكستيميا. ويقيس التعبير الانفعالي المهارة التي بها يتواصل الأفراد غير لفظيا خصوصا في إرسال التعبيرات الانفعالية، وإن كان يتضمن كذلك التعبيرات غير اللفظية بالاتجاهات والميول والتوجيهات بين الأشخاص، بالإضافة لذلك فالمقياس يعكس القدرة على التعبير الدقيق ما يشعر به الفرد من تغير في حالته الانفعالية، ويتميز الأشخاص الذين لديهم قدرة أعلى على التعبير الانفعالي بالحيوية، كما أنهم عاطفيين، ولديهم القدرة على إثارة وحث ودفع الآخرين للتعبير عن مشاعرهم. (السيد، 1998).

ويؤكد "ريجيو *Reggio*" على أن التعبير الانفعالي يعتبر من المهارات الاجتماعية الهامة في نمو وتطور المشاعر الوجدانية في علاقات الفرد مع الآخرين. وأن الحساسية الانفعالية لها دور مهم في الحفاظ على استمرار العلاقات الإيجابية مع الآخرين من خلال تدعيم قدرات ومهارات الفرد في استقلال وتحليل وتقييم الرسائل الانفعالية أثناء اتصاله بالآخرين. (Riggio, 1986)

العلاقة بين الألكستيميا ومهارة التعاطف والانفعال.

➤ دائما وفق النتائج الواردة من الجدول رقم (6) أن هناك علاقة ارتباطية عكسية بين الألكستيميا ومهارة التعاطف والانفعال المقدرة بـ: (0.398-**) دالة عند مستوى دلالة 0.01. اشتملت مهارة التعاطف والانفعال على مهارات متعددة هي: مهارة فهم الانفعالات، مهارة الضبط الانفعالي، مهارة التعبير عن الانفعالات، مهارة تقدير الانفعالات والتعاطف معها، هناك مواقف متعددة تظهر فيها انفعالات مختلفة كالخوف، الحب، الحزن، الغيرة، الغضب، فالانفعالات عبارة عن نظام مركب متكامل مفتوح، يشتمل على جوانب خارجية وتغيرات فسيولوجية وإيماءات تعبيرية، وحاجات ومنظومة قيم، وعلاقات وإطار حضاري ثقافي، وأما التجربة أو الخبرة الانفعالية فهي نتاج لهذا النظام الأمر الذي يؤكد قدرة الإنسان على ضبط حالاته الانفعالية من خلال التعديل في هذه المكونات.

أما المشاعر الانفعالية التي يستجيب لها الفرد نتيجة لإدراكه أنه تعرض لإهانة أو ظلم أو إحباط، وتختلف فيها تعبيرات الغضب من شخص لآخر فمنهم من يستطيع السيطرة على ذاته، ويظهر تعبيره الانفعالي بصورة إيجابية، ومنهم من يعجز عن التحكم الانفعالي، ويكون عرضة للنقد. (عبد السلام، 2001) وتتفق نتائج دراسة "فشباخ، وفشباخ، وكوهن، وهوفمان *S.Feshbach, N, Feshbach, Cohen & Hoffman* مع نتائج "على عبد السلام" في أن المصادر التي تثير الغضب يستجيب لها الذكور والإناث، وتؤثر في مشاعرهم الذاتية، إلا أن الاختلاف بينهم يظهر في طريقة تعبيرهم عن الغضب. (Feshbach, 19).

كما أن للخبرة الانفعالية دوراً في تقييم مصادر الانفعالات والتغيرات البدنية التي يحدثها الغضب لدى الفرد لها أهمية وفائدة كآليات دفاعية تكيفيه تساعد الفرد على التعامل مع التهديدات والأخطار التي يواجهها. (الكفافي، 1997).

العلاقة بين الألكستيميا ومهارة التأثير الاجتماعي.

➤ يوضح الجدول (6) أن العلاقة بين الألكستيميا و التأثير الاجتماعي عكسية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة 0.01، المقدرة ب: (0.345 ***)، يقصد بهذا البعد من المقياس التأثير في الأفعال التي يقوم بها الآخرون، وبذلك يوجه نحو أناس آخرين. أما الفعل غير الاجتماعي فهو عندما يوجه وحده إلى أشياء تعوزها الحيوية. (الدغيثر، 2008) ما يميز هذا البعد من المقياس احتوائه على فروع مهارة عالية لم تتناول في دراسات غربية.

بإمكاننا أن نفسر هذا التمتع الطلابي بمهارة التأثير الاجتماعي بفعل اكتسابه معايير وقيم اجتماعية ودينية خلال تفاعله مع بيئته وبصفة خاصة الأم باعتبارها مصدر الإشباع والأمن مما يجعل له الحرية في التعامل مع الآخرين، وفي علاقته بالعالم الذي يحيط به أنه يشعر بأمن معقول ومناسب لنفسه وللآخرين وهو الشخص الذي تعلم تبادل الحب والوفاء والولاء والإيثار والإحسان في مراحل نموه المختلفة ويقدر على احترام الحقوق والاعتذار والترحيب بالآخرين والثناء من أجل توصيل مشاعره إلى الآخرين بصورة إيجابية، وهو الذي قد تعلم كيفية تسيير انفعالاته دون كبتها، وبدون أن يصرفها بطريقة سلبية ودون أن يفقد تلقائيته ومبادئه ودون أن يفقد متعة التعامل والمنافسة المحمودة، وهو في الأخير ذلك الطالب الذي يستطيع أن يقوم بأدواره وواجباته الاجتماعية بمهارة وكفاية عالية، نضج قدراته المعرفية وإشباع خبراته الانفعالية المتعددة، ونمو قدرته على التمييز وإدراك مدلول الحوادث المختلفة، وإشباع نطاق اتصالاته الاجتماعية تزيد من قدرته على التصور وتبني المعتقدات الدينية، بل يعمل على تطبيقها في واقعه اليومي ويلاحظ نتيجة كل هذه العوامل أن طائفة من استجاباته الانفعالية تختفي أو تتضاءل وتزداد قابليته لاكتساب استجابات انفعالية جديدة تتماشى مع قيمه الدينية.

تحقق الفرضية الثالثة التي تنص أن هناك أبعاداً في الألكستيميا تسهم في التغيرات الملاحظة في المهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين.

- يفرض التعبير عن الانفعالات لدى الطلبة إلى مهارات تتمثل في دمج العمليات المعرفية مع العمليات الوجدانية، فالتوصل لمعرفة ما يشعرون به وما يحسون به يقودهم لتحليل و تصنيف هذا الانفعال إن كان سلبيا أو إيجابيا بتوظيف مشاعرهم وأفكارهم بعيدا عن التفكير المغلق المركز على حوادث الحياة اليومية ليتم التعبير عن هذه المشاعر بكل وضوح وصراحة. مع العلم أن التعبير الصريح عما يشعر به الفرد لا يعد تقصيرا كما يعتقد البعض،

بل تشجيع غيرك على الاعتراف بأحاسيسه دون خوف أو خجل، فمثلاً التعبير عن مشاعر الحب والتواد للآخرين يقابله تقبلاً لتعبيرات الآخرين عن حبهم وتوادمهم معه، وهذه مؤشرات على مهارة فهم والتعبير الانفعالي، أما الأشخاص المتكتمين عن انفعالاتهم فعلى العكس من ذلك نجدهم ميالين إلى التركيز على النقائص وأوجه القصور ويعانون من صعوبات واضحة في التعبير عن انفعالاتهم أو تقبل مشاعر الحب والتواد من الآخرين، ما يناقض الفطرة الإنسانية التي تقتضي التعبير والبوح عن مكونات النفس.

- فالارتباط الشبه المنعدم للحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية لها دلائلها النظرية عند "كارل روجرز" الذي يؤكد بشأن الانفعال بأنه يرافق السلوك نحو هدفه "تحقيق الذات" ويسهل مهمة هذا السلوك في الوصول إلى الهدف، والسلوك يؤثر في الانفعال من حيث نوعه وشدته، فالسلوك المدرك الذي يكون بالغ الأهمية بالنسبة للشخص تكون شدة انفعاله كبيرة ويهتم به، أما إذا كان السلوك غير مهم بالنسبة له فأن شدة انفعاله تكون قليلة، كما يؤثر السلوك في نوع الانفعال من حيث الانفعالات غير السارة المتهاجة، والانفعالات الهادئة وتحاول الشخصية إحداث التكامل بين هذين النوعين. (كامل أحمد. 2003) بمعنى أن الحالة الانفعالية تتبع السلوك الطامح لدى الطالب لتسهيل تحقيقه لذاته، فالسلوك المدرك على أنه مهم بالنسبة للطالب تكون شدة انفعاله كبيرة، ويهتم به ويستشعره ويعبر عنه، أما إذا كان السلوك غير مهم لديه فإن شدة انفعاله تكون قليلة، لذلك ربما الوقت الذي تم فيه تطبيق المقياس الذي تزامن مع التحضير للامتحانات، هذا الأخير لم يكن مهماً لدى بعض الطلبة وإلا لما كانت شدة الانفعال قليلة. نلخص بعد كل هذا أن الحالة الانفعالية أحد العوامل التي تؤثر في التفاعل، فعندما يكون الانفعال عالياً يختلف التفاعل عنه عندما يكون الانفعال منخفضاً.

Relationship of Alexithymia and Emotional Cases with Social Skills to Undergraduate – study at the University Saad Dahleb Blida - Algeria

Naima Megateli, Algeria University, Algeria.

Abstract

This study aimed to see the relationship between each of the Alexithymie and cases of emotional and social skills and its components Home, and this using descriptive approach a linking, and after the application of the list of social skills, and a list of emotional states, and a questionnaire Alexithymie, on a sample of students was estimated at: (212) students Saad Dahlab University of Blida Psychology Faculty of Arts and Humanities and Social Sciences Department, has been confirmed:

The existence of multiple correlation between Alexithymie and cases of emotional and social skills, is that the impact of Alexithymie was the strongest of emotional situations, as for the relationship Alexithymie dimensions of key social skills and of the skill of perception and understanding, and skill of verbal and non-verbal, and skill assessment of emotion and empathy, and the skill of the social impact were statistically significant, although the significance relationship between Alexithymie social skills, but the difficulty to identify the emotions and the difficulty of it, thinking procedural, have had a significant contribution to the impact on social skills, such as weakness in the re-emotional activation, and poverty in the fantasy life that not included in the predictive process.

قدم البحث للنشر في 2014/3/25 وقبل في 2015/3/30

المراجع باللغة العربية:

- (1) بني يونس محمد محمود، (2007)، سيكولوجية الدافعية والانفعالات، ط، 1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة عمان، الاردن.
- (2) الدغيثر مضي، (2008)، المهارات الاجتماعية من منظور إسلامي وعلاقتها بالذكاء الاجتماعي والتحصيل الدراسي والحالة الاجتماعية والسن لدى الطالبات، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك فيصل بالسعودية، ص ص، 325-329.
- (3) السيد محمد عبد الرحمان، (1998)، دراسات في الصحة النفسية-الاستقلال النفسي-الهوية-الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.

- (4) الشربيني لطفي، (2001)، موسوعة شرح المصطلحات النفسية، بيروت، دار النهضة العربية، ص، 135.
- (5) عبد السلام علي، (2001)، السلوك التوكيدي والمهارات الاجتماعية وعلاقتها بالسلوك الانفعالي للغضب بين العاملين والعاملات، مجلة البحوث والدراسات النفسية، ص 230.
- (6) قريشي عبد الكريم، زعطوط رمضان (2009)، التكتم: المفهوم وعلاقته بالصحة والمرض، مخبر تطوير الممارسات النفسية والتربوية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة الجزائر، ص، 1-7
- (7) كامل أحمد سهير، (2003)، سيكولوجية الشخصية، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية.
- (8) كفاف علاء الدين، والنبال مایسة (1997)، الغضب في علاقته ببعض متغيرات الشخصية:دراسة لدى شرائح عمرية في المجتمع المصري والقطري، العدد 6، السنة الخامسة، مجلة الإرشاد النفسي، كلية التربية، جامعة عين شمس، ص، 113.
- (9) مقاتلي نعيمة، (2011)، علاقة كل من الألكستيميا والحالات الانفعالية بالمهارات الاجتماعية لدى الطلبة الجامعيين، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر 02 ص ص 148-184.
- (10) ملحم سامي، (1999) مناهج البحث في التربية وعلم النفس، ط1، عمان ص ص 324 - 320.
- (11) هاني إبراهيم (1998)، المهارات الاجتماعية، وتقدير الذات، والسلوك بالوحدة النفسية لدى طلاب الجامعة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الزقازيق، ص 36.

المراجع باللغة الأجنبية

- 12) Hersen,M,J;Kazdin,A,E,Bellack,A,S,&Turner,S,M,(1979),Effect of live modeling,civert modling and rehearsal on assertivenessin psychiatric patients, Behav,Res Therapy,17,369-377.
- 13) U,R;Krzysik,L:caya,L,R'Bost,K,k'11) wewell,w,&Kasura,K,L,(2000),friend ships and Social competence in a sample of preschool children attending head start, developmental psychology,36,3, 326-338.
- 14) DePaulo,B,(1992),Nonverbal behavior and self-presentation,Psychological Bulletin,111(2),203-243.
- 15) Tubbs, S,&Moss,S,(1994),Human communication in infants American Psychologist,44(2),112-119.

- 16) Prontnoff,G,(1976),The Experience of loneliness selected Interpersonal situational and Experimental,Aspect,Diss,Abss,Int,39,2997.
- 17) Bruch,A,Heister,B,D,&conray,C,G(1981),Effect of conceptual complexity on assertive behavior,Journal of conseling Psychology,28,5,377-385.
- 18) Lazarus,R,S(1985),The costs and benefits of denial, In,A,Monat & R,S,Lazarus(Eds),Stress and coping;An anthology (2nd edition)(pp,154-173),New York;Columbia University Press..
- 19) Sifneos,P,E,(1973),The prevalence of alexithymic characteristics in psychosomatic patients, Psychotherapy and Psychosomatics,22,255-262.
- 20) Izard,E,(1980),Human Emotion,London;Plenum press,p,64.
- 21) Leenox,R,d,& Wolfe,R,N,(1984),Revision of the self – monitoring Scale, Journal of personality and social psychology,46,6,1349-1364.
- 22) Morley,S;sheperd,G,& spence,s(1983),Cognitive approaches to social skills training, London;Academic press,309-333.
- 23) Bellack,A,S,(1983),Recurrent problems in the behavioral assessment of Social skills,Behav,Res,ther,21,29-41.
- 24) Carlyon,W,D,(1997),Attribution retraining; implications for integration into perspective skill Training,socal psychology Review,26,1,61-73.
- 25) Rathjen,D,P,(1980),an overview of social competence, in Rathjen,O,P,&foreyt,j,p,(Eds),social competence, New York;pergaman press,1-23.
- 26) Riggio R,(1986 Assessment of Basic Social Skill ,Ibit,p;651-652.
- 27) Feshbach,S,Et Al,(1984),The Antedents of Anger, Development Approach, In R,m,Kaplan Et Al,(Eds),Aggression in children and youth, the Hague, Martinus Nijhoff.p p,177-201.
- 28) Gilbert,B,O,& Gilbert,D,G,(1991),Personality,Social Skills,and Disturbed Bihavior Patterns,An Introduction to the Issues,In D,G,Gilbert &J,J,Connlooy(Eds),Personqlity,Social Skills, and Psychopathology,(PP,1_15)New York:Plnum Press, 41,585-595.
- 29) Bagby,R,M,Parker,J,D,A,&Taylor,G,J,(1994),The twenty-item Torontoalexithymia Scale I-Item selection and cross-validation of the factor structure,Journal of Psychosomatic Research,38,23-32.
- 30) Berenbaum,H(1996),Chidhood abuse, Alexithymia and prsonality disorder, Journal of Psychosomatic,Research.
- 31) Luminet,O,Taylor,G,J,&Bagby,R,M,(2003),La mesure de l,alexithymie,In M,Corcoc & M,Speranza,(Eds),L,alexithymie,Paris :Dunod,p, 3.

بنية الصورة في شعر السياب :

"حدايق وفيقة" نموذجاً

نايف خالد العجلوني*

ملخص

خلصت هذه الدراسة إلى أن السياب استطاع، في مرحلته الشعرية الأخيرة، أن يخلق من تجربته العاطفية الحميمية مع وفيقة أسطوره الخاصة، ومحورها المركزي رمز "وفيقة". وقد اتكأ في عملية الخلق الفني هذه على تقنيات فنية عالية مكنّته، في "حدايق وفيقة"، من صهر طائفة من أشكال الصورة الشعرية المختلفة على نحو عضوي متماسك. وقد أفاد في ذلك كله من منابع كثيرة، لعل أهمها خبرته الشعرية السابقة في إطار التجديد والحداثة، إضافة إلى بعض المؤثرات الغربية التي استلهم الكثير من موروثها الأسطوري، والثقافي، والشعري.

مقدمة

يظهر من خلال قراءة نصية تحليلية مفصلة لقصيدة بدر شاكر السياب "حدايق وفيقة"، أن هذه الدراسة تحاول أن تقف عند بنية الصورة فيها، وأن تربط هذه البنية بتطور تقنيات استخدام الصورة في شعره بشكل عام، مثلما تربطها بإطار نظري تمهيدي. ويعتمد منهج الدراسة - في التحليل المستقصي لأبعاد الصورة الفنية في "حدايق وفيقة" وتعالقات الصورة فيها مع الرؤية والفكرة والعاطفة واللغة والإيقاع والعناصر الدرامية - إلى تناول هذه المكونات الشعرية جميعاً في ثلاثة محاور. يدور أولها حول الخيوط "الواقعية" التي ربطت بين بدر ووفيقة في "جيكور"، وذلك من أجل ربط هذه الخيوط في عالم الواقع المعيش مع عالم القصيدة التخيلي. ويندرج المحور الثاني في إطار "قراءة أولى" للنص تتوخى تقديم صورة كلية عامة تتسلسل فيها لوحات النص وشواهد التي تكشف عن الترابط العضوي المتماسك بين بنية الصورة وسائر عناصر القصيدة. وأما المحور الثالث، فيدور في إطار "قراءة ثانية" للنص تركّز على طريقة الشاعر في استخدام الصورة ونسجها في بنيته الكلية، كما تركّز على مرجعيات الإشارات الأسطورية فيه. واستكمالاً للنظر في ديناميات التناص والمؤثرات الغربية في قصيدة السياب، تقارن الدراسة، في المحور الثالث نفسه، بين "حدايق وفيقة" و قصيدة "حديقة بروسرپين" للشاعر الإنجليزي

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

سوينبرن. لعل من الواضح أن الدراسة لا تقتصر على الإفادة من منهج واحد بعينه، بل تحاول الإفادة من عدد من المناهج المعاصرة بحسب مقتضيات السياق.

1- في الصورة الشعرية

فتح الجاحظ بقولته المشهورة بأن "الشعر صناعة وضرب من الصبغ [أو: النسج] وجنس من التصوير" بابا واسعا للموازنة بين فني الشعر والرسم اللذين كان هوراس قد تحدث عنهما من قبل.⁽¹⁾ ويبدو أن هذا الباب انفتح، مع تطور النقد من القديم إلى الحديث، على مصراعيه، إذ صار الكلام على الصورة، في الشعر الحديث خاصة، بوصفها أهم عنصر في بناء القصيدة، والمحدد الأول لشعريتها. ومن هنا اتسع المجال لتأكيد القيمة الجمالية الخاصة للفن الشعري في كثير من الاتجاهات النقدية القديمة والحديثة على السواء.

تقدم "موسوعة برنستون للشعر والشعرية" - اعتمادا على مناهج أسلوبية ونفسية، إضافة إلى مدرسة "النقد الجديد" - تعريفا مكثفا ومهما لمفهوم "الصورة الأدبية" يوضح طبيعتها ووظيفتها وأبرز سماتها ومدى علاقتها بسائر عناصر العمل الشعري. فكما أن "الصورة" عموما هي إعادة إنتاج، في العقل، لشعور ناتج عن إدراك فيزيائي، فإنها، في الاستعمال الأدبي، تشير إلى الصور التي يتم تكوينها في العقل بواسطة اللغة. فالصورة، كما يرى بعض النقاد، رسم قوامه الكلمات. فالكلمات والعبارات يمكن أن تشير إما إلى خبرات قادرة على إثارة إدراكات حسية لدى القارئ أو إلى انطباعات المعنى نفسها.⁽²⁾

عني النقاد عناية كبيرة بوظيفة "الصورة المحورية" (central image) أو "الصورة الموحدة" (unifying image) التي تتنامى مع تطور بنية القصيدة، لتصبح المحور الأساسي فيها. إن الصورة --أو النموذج الصوري المنبثق عنها-- تعدّ تجسيدا لـ"رؤيا رمزية" (symbolic image) أو لحقيقة حدسية غير منطقية (nondiscursive truth). وليس في وسع الناقد الإطالة في تناول الصورة دون أن يتطرق إلى رمزيتها. فصور القصيدة ترتبط إحداها بالأخرى حسب قرابتها الرمزية. فنحن نتحول من صورة شيء ما إلى رمزيتها حالما ننظر إليها، لا بوصفها صورة مفردة معزولة، بل بوصفها وظيفة في نسيج من العلاقات. وما دامت الصورة، عند استعمالها في العمل الأدبي الناجح، عنصرا موحداً وجزءاً من كل أكبر، فإنها يجب أن تتناغم مع سائر العناصر في القصيدة من مضمون ورؤيا، ونحو ولغة، وإيقاع ووزن....⁽³⁾

ثمة نقطة أخيرة مفيدة للدراسة الحالية نجدها في "موسوعة برنستون"، وأعني بها أنه من الممكن مطابقة عناقيد الصورة (image clusters) في عمل أدبي معين مع نماذج أوسع في

أعمال وأساطير أخرى بدلا من ربطها بحياة الشاعر الشخصية. فالحلم هو "أسطورة" الفرد، والأسطورة هي "حلم" الجماعة.⁽⁴⁾

يحسن بنا أن نعود إلى تعرف سي.داى لويس (C.Day Lewis) للصورة الشعرية المشار إليه في "موسوعة برنستون". فهي عنده بكل بساطة "رسم تصنعه الكلمات". وقد تتمثل في صورة بيانية (استعارة، تشبيه، كناية...)، أو في عبارة وصفية تنقل إلى مخيلتنا ما هو أكثر من الانعكاس الدقيق للواقع الخارجي. وتمثل الصورة العنصر الحسي البارز في الشعر. ولعل النمط المرئي (visual) من الصور هو الأكثر شيوعاً، بل إن كثيراً من الصور التي تبدو غير حسية لها مع ذلك علاقة مرئية من نوع ما. ولكن من الطبيعي أن منابع الصورة كثيرة، إذ يمكن أن تنبثق أو تستقي من الحواس الأخرى.⁽⁵⁾ وحتى تصبح الصورة ذات فعالية مؤثرة لا بد أن تكون مشحونة بالعاطفة الجياشة.⁽⁶⁾

وأما المبدأ الأساسي الذي ينظم عمل الصور في القصيدة فهو هذا التناغم الدقيق بين الصورة والثيمة (الفكرة الأساسية المهيمنة)، إذ تضيء الصور الطريق أمام الثيمة وتساعد على كشفها خطوة خطوة، بينما تنمو الثيمة وتسيطر على انتشار الصور. وإذا كان الأسلوب الشعري ما يزال هو الوسط الأفضل للصورة، فإنما يعود ذلك إلى أن نمط هذا الأسلوب بحدوده الشكلية الخاصة يستطيع أن يخلق كثافة أكبر في إطار النماذج التصويرية: أصداً أكثر صفاء، وعلاقات أكثر دقة وتركيباً.⁽⁷⁾

ونود أن نضيف، في ختام هذه المقدمة النظرية، أن استعمالنا لمصطلح "الصورة" في هذه الدراسة يشتمل على أي توظيف لها من خلال تشبيه، استعارة، كناية، مجاز، رمز، أسطورة... ما دامت هذه التوظيفات تقع في إطار نموذج صوري مترابط في بنية القصيدة.

2- في الصورة الشعرية عند السياب

لم يكن السياب رائداً في تطوير بنية التشكيل الإيقاعي لقصيدة "الشعر الحر" فحسب، بل كان رائداً في جعل الصورة الشعرية، بكل أطيافها، جزءاً أصيلاً في البناء العضوي للقصيدة العربية الحديثة. وما كان لمثل هذه التقنيات الفنية في بناء هذه القصيدة أن تؤتي أكلها لولا أنها انبثقت من "رؤيا" طليعية ساعدت على نقلها إلى مرحلة جديدة تختلف اختلافاً نوعياً عن الأنماط الشعرية السابقة في حركة الشعر العربي الحديث. يقول السياب نفسه في مقدمة لمختاراته "من الشعر العالمي الحديث"، مشيراً إلى حاجة الشاعر الملحة لاستخدام الصورة الشعرية رمزا وأسطورة، ومستلهما في ذلك الأفق الإنساني الرحب لذلك الشعر العالمي:

وهناك مظهر من مظاهر الشعر الحديث: هو اللجوء إلى الخرافة والأسطورة، إلى الرموز. ولم تكن الحاجة إلى الرمز، إلى الأسطورة أمسَ مما هي اليوم. فنحن نعيش في عالم لا شعر فيه، أعني أن القيم التي تسوده قيم لا شعرية، والكلمة العليا فيه للمادة، لا للروح... إذن فالتعبير المباشر عن اللاشعر لن يكون شعرا. فماذا يفعل الشاعر إذن. عاد إلى الأساطير، إلى الخرافات، التي ما تزال تحتفظ بحرارتها لأنها ليست جزءا من هذا العالم، عاد ليستعملها رموزا... كما أنه راح، من جهة أخرى، يخلق له أساطير جديدة... إننا سنمهد الطريق لجيل جديد من الشعراء سيجعل الشعر العربي مقروءا في العالم كله.⁽⁸⁾

لعل من المهم أن نشير بشكل خاص، من خلال قراءتنا لنص السياب هذا، إلى ثلاث مسائل تتعلق ببنية الصورة في شعره:

1- وعيه بأهمية "الرؤيا" في بناء القصيدة المعاصرة وضرورة السعي وراء "قيم شعرية" ذات طابع حدسي تخيلي، بعيدا عن حيثيات الواقع المادي. وهي مسألة تعني مزيدا من الاقتراب من منطق الشعر الخاص.

2- أهمية العودة إلى التراث الأسطوري القابع في دائرة اللاوعي الجمعي واتخاذها أداة أساسية في تجديد لغة الشعر. ولا يخفى أن الاتجاهات الأدبية الحديثة كلها في الشعر العالمي، ابتداء من "الرمزية" و"السوريالية"، ألحّت على هذه المسألة. ولعل ما هو أهم من هذه العودة إلى تراث الماضي هو قدرة الشاعر على خلق أساطير جديدة، أو قل --إن شئت-- أسطوره الخاصة.

3- تمهيد السبيل أمام جيل جديد من الشعراء العرب لتدشين لون من الشعر العربي الحديث يواكب حركة الشعر العالمي. ويبدو أن نبوءات السياب هذه قد تحققت في شعره وفي شعر أبناء جيله ومن جاء بعدهم، كما سنلاحظ في الصفحات القادمة وفي الجزء التطبيقي خاصة.

وقف دارسو السياب طويلا عند توظيفه للصورة الشعرية أشكالها كلها، ورأى أحدهم أنه إذا كانت هناك مزية واحدة تشمل شعره كله تقريبا فهي "اعتماده على الصورة للتعبير عن فكره وعاطفته". وقد لجأ في ذلك إلى حشد الصور المتتالية على أسلوب "المونتاج" السينمائي. وعندما توصل إلى توظيف الأسطورة وسيلة لاحتواء صورته وتطويعها لتحقيق وحدة القصيدة الكلية، وجد الإطار الأنسب للملائم لاتجاهه الشعري.⁽⁹⁾ ويبدو أن شعراء الحداثة "الصوريين" (the Imagists)، من أمثال تي.أس.إليوت (T.S.Eliot) وإزرا باوند (Ezra Pound)، كان لهم أثر واضح في استعمال السياب لبعض أساليبهم في

"المونتاج" و"المعادل الموضوعي". فقد "استهوت الصورة وتسلسلها وأهميتها في خلق جو معين تقوم فيه الصورة بالإيحاء بدل التقرير".⁽¹⁰⁾

وإذا كان الدارسون ألقوا على أهمية ما قدمه السياب في توظيف الصورة الشعرية منذ بداياته الأولى، فقد لاحظوا أنه ظل يسعى للوصول إلى النموذج الأكمل في عمارة القصيدة الحديثة، وهي عمارة تتكئ على الرمز والأسطورة وسائر ألوان الصورة الشعرية.⁽¹¹⁾ ولعله وصل في عدد وافر من قصائده في المرحلة الذاتية الأخيرة من تطوره الشعري --بما فيها "قصائد وفيفة"-- إلى ذروة هذه العمارة الفنية. فقد استطاع السياب في هذه المرحلة أن يوحد على نحو فذ بين العالم الواقعي الذي يعيش فيه وبين عالمه الخاص، بين الواقع والخيال، بين الحقيقة والحلم، بين الوعي واللاوعي. لاحظ تري دي يونغ (Terri DeYoung)، في تحليله لإحدى قصائد وفيفة مثلاً، أن السياب حقق في هذه المرحلة الشعرية نقطة حاسمة في استراتيجياته الفنية، إذ نسج معاً على نحو محكم ثلاثة أنواع من الخطاب: الأسطورة الإغريقية، والنزعة الصوفية، والأسطورة الشخصية، إضافة إلى مرجعيات توراتية تعود إلى وحدة بدئية عميقة الجذور بين الإنسان والأرض والوطن والآخر.⁽¹²⁾ ما يعيننا من هذه الملاحظة هو، بشكل خاص، هذه النقلة الحاسمة التي وصل إليها السياب في نسج خطابه الشعري، متكناً على بناء محكم للصورة الشعرية.

تشكل "قصائد وفيفة"، بوصفها تمثل نماذج بارزة لشعر السياب في المرحلة الأخيرة، ركناً أساسياً في عمارة السياب الشعرية عامة، وفي بنية الصورة خاصة، كما تمثل منعطفاً في رؤيته للحياة والموت. ولأن هذه القصائد صارت --من الناحية الفنية والجمالية-- أكثر إتقاناً، وأشد كثافة، وأعمق غوراً، فقد صار الغموض الشفيف سمة شعرية أصيلة لبنية الصورة فيها. وقد التفت جبراً إبراهيم جبرا إلى أننا "لا نرى دربنا بوضوح" في هذه القصائد.⁽¹³⁾ وهذا يعني بكل بساطة --كما نرى-- أن هذه النماذج الشعرية ارتقت إلى مستوى فني عال، بعيداً عن النثرية والخطاب المباشر. وهي نماذج لا تقبل القراءة المتعجلة، ولا تقبل التأويل الأحادي.

شعرية الغموض في "قصائد وفيفة" لفتت انتباه بعض دارسي السياب ممن حاولوا أن يسبروا منابع هذه الظاهرة ودوايعها. ف"المعبد الغريق" --وهو عنوان ديوان السياب الذي يضم قصائد وفيفة-- يصيح، في تحليل ياسين نصير، استحضاراً مبطناً "لكل حضارات العراق الجنوبية التي غرقت في المياه، حضارات سومر وأكد وبابل... هذه البنية اللاشعورية كانت تفرز مناخاتها الشعرية على الواقع، فتولد منه صور للحداثة، تلك الصور التي رست أولياتها على الغرابة وتفجير المألوف".⁽¹⁴⁾ تغور منابع شعرية الغموض لدى السياب إذن في

أعمق الذات والتجربة الخاصة، وترتد إلى جذور بعيدة في أرض العراق وتاريخه وتراثه وأساطيره، وتتشابك مع مؤثرات غربية وافدة. وقد تمازجت هذه العناصر الداخلية والخارجية في تجربة السياب الشعرية، فكانت ثمرتها واحدة من أهم إنجازات الحداثة الشعرية العربية المعاصرة. وكانت بنية الصورة الفنية إحدى أبرز ملامح هذه الحداثة.

من المعروف أن للصورة، في الشعر العربي الحديث بعامة، هيمنة على بنية القصيدة. وفي إطار الشعر العربي الحديث، كان للسياب دور مهم في تأسيس هذا الاتجاه ورفده بنماذج إبداعية ناجحة. وقد كان الرمز والأسطورة من بين أبرز أشكال الصورة التي استخدمها في شعره. ويبرز هذان الشكلان في "قصائد وفيقة" على نحو لافت. وإذا كان استغلال الأسطورة في الشعر العربي الحديث يعدّ --كما يرى إحسان عباس-- "من أجراً المواقف الثورية فيه وأبعدها آثاراً"⁽¹⁵⁾، فإن من الممكن أن نجد السياب رائداً بارزاً في هذا الاتجاه، إضافة إلى كونه رائداً مهماً للقصيدة العربية الحديثة في كل ملامحها. لم يتوقف السياب عند استثماره الناجح للرمز والأسطورة، بل أبدع رموزه الخاصة، كما تتجلى في قصائد وفيقة وغيرها: جيکور، بويب، وفيقة. وقد بلغت هذه الرموز من الكثافة والفاعلية ما جعلها رموزاً حية مستمرة في حركة الشعر العربي المعاصر في العراق خاصة، يستلهمها الشعراء من بعده. فقد لاحظ محسن أطيّمش أن حميد سعيد مثلاً جعل "وفيقة"، في قصيدة "ولادة"، رمزاً للحب الحقيقي.⁽¹⁶⁾ ويبدو أن رموز السياب الشخصية تركت أثرها لدى عدد من الشعراء.⁽¹⁷⁾

3- "حداثق وفيقة" نموذجاً

أ- بين بدر ووفيقة

لعل من المفيد، قبل أن ندلف إلى تحليل بنية الصورة في "حداثق وفيقة"، أن نتوقف قليلاً عند بعض المعلومات "التاريخية" المتوفرة حول تلك العلاقة العاطفية الحميمة التي ربطت بين بدر ووفيقة. فلم يكن لتلك العلاقة الخاصة أن تتحول، فنياً وجمالياً، إلى رمز شعري لافت في شعر السياب والجيل التالي لولا أنها كانت ذات جذور عميقة في واقع بدر وخياله على السواء. فالرمز الشعري، كما الصورة الفنية بكل أشكالها، لا ينبثق من عالم الفراغ، بل من عالم حسي معيش، متشابك مع عالم تخيلي لا يقل أهمية وفاعلية عن الواقعي والتاريخي.

لعل أول ظهور فعلي لرمز وفيقة باسمها الصريح كان سنة 1961 في قصيدة السياب "شباك وفيقة (1)" في ديوانه "المعبد الغريق" الذي تضمن عدداً من "قصائد وفيقة" الأكثر أهمية في تشكيل رمزها الفني. وتبين إحصائية لهاني نصرالله أن اسم "وفيقة" ورد ست عشرة مرة ضمن

ست قصائد بين 1961-1963.⁽¹⁸⁾ وهذا يعني أن رمز وفيقة تبلور، على نحو فني ناضج، في المرحلة الأخيرة من تطوره الشعري حين أخذت رموزه الشخصية تغلب على سواها. ولكن هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أن العلاقة مع وفيقة تبدأ سنة 1961، بل كانت هي السنة التي تؤشر إلى اشتعال جذوة الذكرى والحنين لأيام الصبا والمراهقة المبكرة مع وفيقة بعد أن خبت النار في جسد بدر. يقول عيسى بلاطة مستنداً، فيما يبدو، لقراءته لـ "شباك وفيقة":

وفي نيسان 1961، زار مسقط رأسه جيکور، فعاد إليه حشد من ذكريات الماضي إذ وقف في ساحة القرية. وأثار شباك وفيقة الأزرق أعمق مشاعره وهو يفتح أمامه على ساحة القرية الخالية. وكانت وفيقة قد توفيت قبل حوالي عشر سنوات، ولكنها كانت لا تزال حية في قلبه مثلاً أعلى لا يُنال. ولم يذكره شباكها الأزرق بآماله الخائبة فقط، بل ذكره أيضاً بفناء الحياة نفسها. فكتب قصيدته في قسمين عنوانها "شباك وفيقة". وكانت هذه هي المرة الأولى التي يذكر فيها اسم وفيقة في شعره.⁽¹⁹⁾

يؤكد بلاطة --في موضع آخر وهو يتابع تفاصيل حياة بدر متابعة منهجية موثقة-- أن العلاقة مع وفيقة تعود إلى أيام المراهقة المبكرة:

وكان يخامرهم إعجاب بوفيقة بنت صالح السياب ابن عم جدعبد الجبار. فقد كانت صبية جميلة في سن الزواج عندما كان بدر يحلم بها أحلام المراهقة المبكرة. غير أن التقاليد والعادات العائلية كانت تمنعه من أن يغازلها أو يذكرها في شعره. ومع هذا ظلت ولو في الخفاء مثاله الأعلى الممتنع حتى نهاية حياته. وما لبثت وفيقة أن تزوجت، فتحطمت بذلك أحلامه بها.⁽²⁰⁾

تتفق معلومات بلاطة السابقة عن علاقة بدر ووفيقة مع ما يرويها جبرا إبراهيم جبرا --أحد أصدقاء الشاعر المقربين-- عما أخبره به بدر نفسه عن هذه العلاقة:

أذكر بوضوح أن بدرا حدثني في أواخر عام 1960 أو أوائل عام 1961 أنه فجأة جعل يتذكر فتاه أحبها في صباه تدعى وفيقة، وأنها ماتت صبية، وكان شباكها الأزرق يطل على الطريق المحاذي لبيته. وقد كرّر ذكرها إليّ أيامئذ حتى خيل إليّ أنه، إنان متاعبه وآلامه الكثيرة آنذاك، أخذ يتصور لو أن لقاء وفيقة كان ممكناً، لوجد فيه خلاصاً من بؤسه. وإذا به يطلعني بعد ذلك على قصيدة "شباك وفيقة"، بشقيها الأول والثاني. وعندما زرت

بيته في جيکور في أوائل عام 1967، وتحدثت إلى أقاربه طويلا، أشار عمه إلى شباك أزرق، كان طلاؤه قشيبا، في المنزل المجاور لمنزل بدر، يعلو على الطريق المحاذي لبويب قرابة المتر، وقال: "هذا شباك وفيقة"⁽²¹⁾.

ترصد لميعة عباس عمارة --إحدى محبوبات بدر-- "ظاهرة وفيقة" في شعره منذ بواكيره الأولى، وترى أن وفيقة يمكن أن تكون المقصودة في قصيدة "أهواء" من ديوانه الأول "أزهار ذابلة"، المنشور سنة 1947. ولكنها ترى أن اسم "وفيقة" يظهر فجأة في ديوانه "المعبد الغريق" (1962)، وتقول: "إنه أراد تسمية الديوان كله باسمها لولا معارضة الناشر". ثم تتابع عمارة ظهور "وفيقة" في قصائد أخرى من الديوان نفسه، وفي ديوانيه اللاحقين: "منزل الأقبان" (1962)، و"شناشيل ابنه الـجـلبي" (1963). وتخلص أخيرا إلى أن لوفيقة في شعر السياب وجهين: وجه لفتاة القرية يذكرها الشاعر أيام جده العاطفي بعد أن ماتت ولم تعد العودة الحقيقية إليها ممكنة، ووجه "مزيف" يسوقه على سبيل التقيّه والتمويه، فينسب إليها ذكريات غيرها ممن أحب⁽²²⁾. على هذا النحو تشكك عمارة، في تضاعيف مقالاتها، بصدق إشارات بدر إلى وفيقة في كثير من قصائده، وتذهب إلى أنه استعمل هذه الإشارات غير الواقعية على سبيل التخفي والمواربة بسبب من المواضيع الاجتماعية في بيئة ريفية محافظة ومتزمتة. وعلى ذلك قد تنطوي المسألة على شيء من الموقف المحافظ، ولكن هل كانت عمارة تلمح إلى أنها كانت هي المقصودة ببعض تلك الإشارات؟ لا يعنينا الأمر كثيرا. فنحن لا نقرأ شعر السياب في "وفيقة" قراءة حرفية بوصفه وثيقة تاريخية، بل بوصفه رمزا شعريا ذا قيمة جمالية وفكرية بالدرجة الأولى. ولو أن عمارة ركزت على التحليل الفني لقصائد وفيقة، لكان التحليل أكثر إقناعا. إذ خلصت من قراءتها لقصيدة "شباك وفيقة (1)"، خلصت إلى أن وفيقة صارت "رمزا للتطلع إلى الخير والبرق الأخضر والمطر".

تضاعفت، في المرحلة الأخيرة من حياة السياب وشعره، أوجاعه الجسدية وهمومه العاطفية، وهيمنت على مخيلته صور الحب والموت، فاستدعى شريط الذكريات الذي انثال عليه برؤى وأطراف تتمازج فيها صور الواقع والخيال، الحقيقة والحلم، التاريخي والأسطوري. وكانت صورة "وفيقة" من أجمل تلك الصور وأحبها إلى نفسه، فتعلق بها. هكذا تستعاد كل صور الماضي من جديد، كما يقول إحسان عباس، "فتحيا الأساطير القديمة التي تحكي عن الجنية وسندباد وقمر الزمان وعنتر، وتصحو "وفيقة" من هجعتها العميقة، ويتراءى للعين شباكها الذي يمثل نافذة الأمل"⁽²³⁾. ومع أن عباس يربط الحديث عن وفيقة في شعر السياب ربطا وثيقا بالأم⁽²⁴⁾، فإني لست ميّالا إلى هذا التأويل. إذ يبدو لي، من خلال النظر المتأنّي في قراءة "حداث وفيقة" وأخواتها، أن صورة وفيقة تظل في ذهن بدر صورة المعشوقة التي يشتهيها على نحو حسي صارخ. ولست

أحب أن تتداخل هذه الصورة --كما قد يحلو لبعض أتباع منهج التحليل النفسي-- مع خيوط فرويدية قد تحيل إلى "عقدة أوديب". يشير منصور قيسومة إلى دارسين للسياب لم يسمهم يرون أن بدراً "أحب وفيقة حبا دفينا لا يكاد يصرح به، لأنه حب غريب وغامض ومشوب بمعان مقدسة ومحرمة".⁽²⁵⁾ وإذا كنا قد قلنا، في الفقرة السابقة، بأننا لا نقرأ شعر السياب بوصفه وثيقة تاريخية، فإننا لا نقرؤه كذلك بوصفه وثيقة نفسية ترصد العقد النفسية.

ب- قراءة أولى

أحاول، في هذا الجزء من الدراسة، أن أقدم تحليلاً كلياً عاماً لـ "حداائق وفيقة"، يركز، بالدرجة الأولى، على الربط بين بنية الصورة الفنية وعلاقاتها العضوية مع الفكرة والعاطفة في نسيج اللغة والبناء العام للقصيدة. ولعل من شأن هذه القراءة الأولية أن تساعد على تشكيل صورة كلية شاملة لعناصر النص. ومن أجل توضيح انسياب هذه العناصر في جسد القصيدة كلها، فسوف أعتمد إلى تقديم هذه العناصر على نحو متسلسل في إحدى عشرة لوحة يمكن تقسيم القصيدة على أساسها. لا بد أولاً من ملاحظة أن صورة "حداائق وفيقة" - كما يتضح من عنوان النص - هي الصورة المحورية الموحدة لكل مكونات القصيدة وعلاقاتها النصية. وهي صورة تنوس بين عالمين: عالم سفلي مائل إلى السواد والعتمة والضبابية، وعالم أرضي أخضر يانع هو عالم وفيقة وعلاقته في جيكور.

تنبثق هذه الصورة المحورية من "رؤيا" بدر لجذلية الحب والموت. وتتأرجح هذه الرؤيا، في لوحات القصيدة كلها، بين رعشة الحياة وشهوتها من جهة أولى، والتوجس من برودة الموت الباكي من جهة ثانية. هكذا تنبني القصيدة على سلسلة من الثنائيات الضدية تتقارب أحياناً، وتتباعد أحياناً أخرى: الحب والموت، العالم الأرضي والعالم السفلي، النهار والليل، الحقيقة والخيال، الواقع والحلم، الوعي واللاوعي. ولما كان الفضاء الأساسي للصورة المحورية - حديقة وفيقة - في العالم السفلي، فالغالب على صور القصيدة الميل إلى العتمة والضبابية، مما يفضي بطبيعة الحال إلى ضبابية الدلالة. ولكنها "ضبابية" ذات دلالة جوهرية في إطار لغة الشعر ومنطقه الخاص، إذ تتسم قصيدة السياب هذه بشعرية حدائية عالية المستوى. وهي نموذج شعري يتطلب من قارئه أن يتسلح بكفاءة نقدية واعية، وأن ينصت بشغف لتمدوجات الصورة وفاعلية الفكرة.

من الناحية الأسلوبية، يلاحظ أن كل لوحة من لوحات القصيدة الإحدى عشرة تميل إلى استخدام الجملة التعبيرية المطولة، حتى لتمتد ثلاث منها (اللوحات: الأولى، والخامسة، والثامنة) إلى تسعة أسطر لكل جملة تنتهي بعلامة ترقيم الوقف التام. ولعل هذا الطول في بناء الجملة

يشير - من بين عناصر إيقاعية وبنائية أخرى - إلى تدفق مكونات القصيدة وانسياب أجزائها في بناء عضوي متماسك.

اللوحة الأولى (1-9) : حديقة ناعسة وارفة الظلال

لوفيقه

في ظلام العالم السفلي حقلُ

فيه مما يزرع الموتى حديقة

يلتقي في جوها صبح وليلُ

وخيال وحقيقه

تنعس الأنهار فيها وهي تجري

مثقلات بالظلال

كسلال من ثمار، كدوال

سرّحت دون حبال.⁽²⁶⁾

تنصّ الجملة الأولى في القصيدة صراحة على الصورة المحورية، أعني "حديقة" وفيقة، أو "حقلها" في ظلام العالم السفلي، حيث يزرع الموتى نباتات الحديقة وأعناؤها. وتظهر الثنائيات الضدية في جنبات هذه الحديقة بلغة صريحة: صبح وليل، خيال وحقيقة. ولكن هذه الثنائيات تظهر أيضا على نحو غير صريح. فإن "ظلام" العالم السفلي في السطر الثاني مثلا يقابله "حقل" أخضر في السطر نفسه، و"حديقة" غناء في السطر الثالث، و"أنهار" تجري في السطر السادس، و"سلال" و"ثمار" و"دوال" في السطر الثامن. بمعنى آخر، فإن مظاهر الموت في العالم السفلي تقابلها دائما مظاهر للحياة والخصب. لا يمكن لصور الموت ورؤاه أن تحجب صور الحب والحياة والخصب. ومع أن فضاء الصور هو العالم السفلي، إلا أنها صور زاهية في الغالب، متحركة (تنعس، وتجري)، ومحمّلة بالثمار والأعنا، في عالم جميل وارف الظلال: إنه عالم وفيقة.

اللوحة الثانية (10-11) : نهر الحب وشرفته

كلّ نهر

شرفة خضراء في دنيا سحيقة.

تحيل كلمة "نهر" هنا، كما نرى، إلى نهر "بويب" الصغير الذي يجري في "جيكور" على الطريق المحاذي لمنزل بدر المطل على شباك وفيقة. يتحول هذا النهر الصغير، بسبب ارتباطه العاطفي الحميم بعالم وفيقة، إلى أنهار كثيرة يتحول كل منها، في فضاء العالم السفلي، إلى "شرفة خضراء" تطلّ على وفيقة وعالمها الأخضر اليانع. ومن المعروف أن للشرفات (أو "الشناشيل") دلالات رمزية محورية في شعر السياب تتصل بتجاربه العاطفية الخاصة في جيكور خاصة، إذ يطلّ من خلالها على عالم الحبيبة المفعم بظلاله الرومنسية الحاملة. وما هذه الشرفات الخضراء في دنيا العالم السفلي إلا انعكاس لتجربة عاطفية "رومنسية" مع وفيقة في عالم جيكور الأرضي. وهكذا تستمر صور التضاد والتقابل بين عالمي الحب والموت : مرايا متوازية تتقابل وتتداخل أحياناً، وتتضاد أحياناً أخرى.

اللوحة الثالثة (12-17) : سرير وفيقة

ووفيقه

تتمطى في سرير من شعاع القمر

زنبقي أخضر،

فيه شحوب داعم، فيه ابتسام

مثل أفق من ضياء وظلام

وخيال وحقيقه.

تتجلى في هذه اللوحة / الجملة "غرائبية" الصورة المثيرة للدهشة، إذ يظهر سرير وفيقة البازخ، في عالمها السفلي، سريراً عجيباً (fantastic) منسوجاً من شعاع القمر بظلاله الرومنسية الخافتة، سريراً أخضر يفوح برائحة الزنبق، تتمطى وفيقة فوقه بزهو ودعة، بوصفها ملكة تتربع على عرشها في العالم السفلي : ملكة تذكر بملكات العالم السفلي الأسطورية، من أمثال "بيرسيفوني" أو "يورديسي" يلاحظ أن السياب، في هذه اللوحة كما في غيرها، يبرع - مثل الشاعر الإسباني لوركا (1898-1936) Federico Garcia Lorka⁽²⁷⁾ - في الإفادة من مزج الألوان في رسم صورته وتلوينها. فالألوان الزاهية (شعاع القمر، ضياء، زنبقي أخضر)

تقابلها ألوان باهتة (شحوب دامع، ظلام) : ثنائيات تعكس تأرجح الرؤيا بين عالمين يتضادان ويتقابلان باستمرار.

اللوحة الرابعة (18-21) : عطر وفيقة

أي عطر من عطور الثلج وان

صعدته الشفتان

بين أفياء الحديقه

يا وفيقه؟

على الرغم من أن وفيقة تسكن في عالمها السفلي، إلا أن عطرها الأخاذ المتصاعد من شفتيها ما يزال قادرا على أن يفغم أنف بدر، وأن يعيده إلى ذكريات جميلة خلت. صحيح أن هذا العطر وانٍ وضعيف، لكونه ممزوجا بعطور الثلج وبرودته في عالم الموت، إلا أنه قادر على استدعاء ذكريات الماضي الجميل في عالم جيكور. يلاحظ أيضا، في هذه اللوحة كما في لوحات أخرى، أن للعطر والروائح الذكية دورا لافتا في استدعاء عالم وفيقة "الواقعي".

اللوحة الخامسة (22-30) : حمام وفيقة وعطرها وناياتها

والحمام الأسود

يا له شلال نور منطفي!

يا له نهر ثمار مثلها لم يقطف!

يا له نافورة من قبر تموز المدمى تصعد!

والأزاهير الطوال، الشاحبات، الناعسه

في فتور عصرت إفريقيا فيه شذاها

ونداها،

تعزف النايات في أظلالها السكرى عذارى لا نراها

روحت عنها غصون هامسه.

يصطبغ حمام وفيقة، في العالم السفلي، باللون الأسود المتلائم مع أجواء هذا العالم السحيق. وربما تصبح الإشارات الأسطورية في هذه اللوحة - كما سنفصل على نحو أكبر في "القراءة الثانية" التالية - أكثر ظهوراً. فحمام وفيقة الأسود يذكر بحمام "أفروديت" أو "يورديسي". وشعر وفيقة المنساب شلال نور مطفأ يتدفق مثل "نافورة من قبر تموز المدمى"، ويفوح هذا الشعر بشذا الأزاهير ونداها. وتتماهى وفيقة مع "يورديسي"، محبوبة "أورفيوس" النازل إلى العالم السفلي لاسترجاعها على أنغام النيات الشجية تعزفها جوقة من العذارى غير المرئية. تندغم هذه الإشارات الأسطورية المتناغمة على نحو مدهش مع عالم وفيقة الخاص : عالم تخيلي تتناغم فيه الصور والألوان والإيقاعات والرؤى تناغماً تاماً. ويبلغ هذا التناغم الأسلوبى مستوى عالياً من الإتقان الفني إلى حد يجعل القارئ غير محتاج إلى العودة إلى المرجعيات الأسطورية المتشابكة مع رمز وفيقة الخاص. هكذا يصبح توظيف الإشارات الأسطورية جزءاً ملتصقاً مع البنية العضوية للقصيدة كلها.

اللوحة السادسة (31-37) : وفيقة، جيكور، بويب

ووفيقه

لم تزل تثقل جيكور رؤاها.

آه لو روى نخیلات الحديقة

من بويب كركرات! لو سقاها

منه ماء المد في صبح الخريف!

لم تزل ترقب باباً عند أطراف الحديقة

ترهف السمع إلى كل حفيف!

مر بنا أن عالم وفيقة السفلي هو انعكاس لعالمها الأرضي، إذ يستدعي أحدهما الآخر: عالمان مترابطان أحياناً، ومتباعدان أحياناً أخرى، في إطار جدلية الحب والموت. ما تزال صور رفيقة وذكرياتهما وضحكاتهما البريئة تحوم في فضاء جيكور ونخيل حديقتهما. وما يزال "بويب" يردد في مجراه ضحكات العاشقين. وما تزال وفيقه تنتظر بشغف مجيء بدر "عند أطراف

الحديقة". يندمج رمز وفيقة هنا - كما في القصيدة كلها وسائر قصائد وفيقة- مع فضائه المحدّد جغرافيا في "جيكور" و"بويب": رمز واحد مثلث الأطراف.

اللوحة السابعة (38-41) : أمنيات وفيقة الضائعة

ويحها ... ترجو ولا ترجو وتبكيها منهاها :

لو أتاهها ... !

لو أطل المكث في دنياء عاماً بعد عام

دون أن يهبط في سلّم ثلج وظلام !

ينقلنا النص من عالم جيكور الأرضي في اللوحة السابقة إلى عالم وفيقة السفلي في هذه اللوحة. يتوجع بدر هنا ويترحّم على الأمانى الضائعة. فأمانى وفيقة يتجاذبها قطبان متضادان : الرجاء والالراء. تتمنى لو أن بدرا يلتقيها، ويطيل البقاء معها في عالم جيكور الواقعي، وألاً يضطر إلى الهبوط إلى عالمها السفلي "في سلّم ثلج وظلام". وسواء أ جاءت الأمانى على لسان وفيقة أو لسان بدر، فإنها لا تعدو أن تكون أمنيات ضائعة. ولعل بعض القرائن اللغوية في هذه اللوحة ("لو" الشرطية، وصيغة "ويحها" التي تفيد معنى التوجع والترحم)، إضافة إلى بعض علامات الترقيم (علامة الحذف، وعلامة التعجب)- تؤكد كلها معنى الأمانى المفقودة.

اللوحة الثامنة (42-50) : ذكريات الحب الأول

ووفيقه

تبعث الأشداء في أعماقها ذكرى طويله

لعشيش بين أوراق الخميله

فيه من بيضاته الزرق انتقاد أخضر

(أي أمواج من الذكرى رفيقه)

كلما رف جناح أسمر

فوقها والتم صدر لامعات فيه ريشات جميله

أشعل الجوّ الخريفيّ الحنان

واستعاد الضمّة الأولى وحواءَ الزمان.

تشير الروائح الشذية في عالم وفيقة أمواجاً من ذكريات الحب الأول في عهد الصبا والمراهقة المبكرة. وتتمازج صور العاشقين مع أعشاش طيور الحب في حديقة وفيقه الغناء في جيکور. وكلما حلّق العاشق فوق أوراق الخميّة اشتعلت جذوة الحنين واستعاد حنان الأيام الخوالي والعناق الأول مع حوائه. يتواتر في هذه اللوحة أسلوب الشاعر في تلوين الصور، وتتأكد فاعلية الرائحة الذكية التي تفوح دائماً في عالم وفيقة وتستدعي ذكرياتها.

اللوحة التاسعة (51-55) : وفيقة تسأل الأموات عن أخبار جيکور

تسأل الأموات من جيکور عن أخبارها،

عن ربّاهما الربد، عن أنهارها.

آه والموتى صموت كالظلام

أعرضوا عنها ومروا في سلام

وهي كالبرعم تلتف على أسرارها.

تهيمن أجواء العالم السفلي على اللوحات الثلاث الأخيرة، ربما لتؤكد، في نهاية المطاف، سطوة الموت الذي لا مفرّ منه مهما تشبّث المرء بالأمني والذكريات. تسأل وفيقة، في هذه اللوحة، أموات جيکور الموجودين معها، لعل لديهم ما يمكن أن يخبروها به عن أهل جيکور، وحدائقها، وأنهارها. ولكن هيهات، فهم مثلها صامتون كالظلام. ولكنهم تركوها وشأنها تعيش مع ذكرياتها وأسرارها في هدوء وسلام: عالم حزين، ولكن طيفاً من السكينة والسلام ما يزال يرفرف في أرجائه.

اللوحة العاشرة (56-59) : ليل، شجن، عطر وشراب

والحديقة

سقسق الليل عليها في اكتئاب

مثل نافورة عطر وشراب

وخيال وحقيقه

يسود الظلام ويخيم الليل على حديقة وفيقة في عالمها السفلي الموحش. ثم يتحول الليل إلى طائر يسقسق بصوت خافت في فضاء الحديقة، فيضفي عليها مزيدا من أجواء الحزن والكآبة. وتظل الرؤى تتذبذب بين الخيال تارة، والحقيقة تارة أخرى: ثنائيات متضادة تعكس نظرة جدلية للحب والموت، للوجود والعدم، كما في القصيدة كلها.

اللوحه الحادية عشرة (60-63) : شفتا وفيقة تمتدان رغم برودة الموت

بين نهديك ارتعاش يا وفيقه

فيه برّد الموت باك

واشرأبت شفتاك

تهمسان العطر في ليل الحديقه.

تمدّ وفيقة عنقها لتنظر إلى أعلى، وترتفع شفتاها استجابة لرعشة الحب والشهوة، ولكنهما تكتفيان - على استخفاء وتردد - بنفث العطر في فضاء الحديقة وليلها الطويل. وإذا كنا قد بدأنا هذه القراءة الأولى بالقول إن "رؤيا" القصيدة تتأرجح بين رعشة الحياة وبرودة الموت، فإن هذه الرؤيا تتجلى وتتكشف في هذه اللوحه الأخيرة. وعلى الرغم من حضور أسباب الموت وسطوته، فإن التعلق بأسباب الحياة تحضر هنا، كما في النص كله، تقاوم وتتشبّث بأهداب الحياة حتى آخر قطرة.

لقد وقفت بعض القراءات الأخرى عند الفكرة المتضمنة في هذه اللوحه الأخيرة. يرى علي جعفر العلاق أن رمز وفيقة يمثل "نقطة لقاء قاس، مثير، بين الموت والشهوة، وامتزاجا غريبا لمشاعر تصل حين التمعن فيها، حدا يثير الالتباس".⁽²⁸⁾ وقد رأينا في تحليلنا السابق أن مثل هذا الالتباس يقع في دائرة التجاذب بين قطبي الحب والموت، أي في دائرة التضاد والمفارقة الصارخة. وأما محمد لطفي اليوسفي فإنه يذهب إلى تأويل فكرة اللوحه الأخيرة في إطار عالم سوداوي عدمي، "عالم يسري العدم في تفاصيله بطيئا. ويترصّد الفرح. يبيده على نحو مفعج بموجبه تصبح ارتعاشة الغبطة نوعا من النزاع البطيء ... فإذا ارتعاشة النهّد، وهي ترشح بالغبطة عادة، تشي بما تبطنه الغبطة ذاتها من رعب، حتى لكأن الغبطة هي الوجه الآخر للرعب، رعب العدم ...".⁽²⁹⁾ لم نلمس في قصيدة السياب مثل هذا الإحساس بالرعب والعدمية وعلى الرغم من ارتباط ارتعاشة النهدين، في اللوحه الأخيرة ببرودة "الموت الباكي"، فقد ظل عالم وفيقة يرشح

في القصيدة كلها بأسباب الغبطة، ويدعو في ختامها إلى التشبث بأهداب الحياة إلى منتهاها. وظلت شفتا وفيقة، على أية حال، تشرئبان للحب والعناق، و"تهمسان العطر في ليل الحديقة".

ج- قراءة ثانية

إذا كان تحليلنا لـ "حدايق وفيقة" في إطار القراءة الأولى السابقة انصبّ بالدرجة الأولى على الربط بين عناصر الصورة والفكرة والعاطفة، فإننا نستكمل هنا طريقة السياب في توظيف الصورة ونسجها على نحو عضوي محكم في جسد القصيدة كلها. ومن أجل توضيح جوانب هذه الطريقة، سنركز، في هذه القراءة الثانية، على بعض الملامح الأساسية للصورة عنده، واتكائه الكبير عليها، وربطه الوثيق لها بتقنيات اللغة والإيقاع والدراما. كذلك، سنقف وقفة خاصة عند طريقة استخدامه للرمز والأسطورة، لكونها تشغل حيزاً محورياً في بنية الصورة في هذه القصيدة. وما دامت هذه الوقفة ستقودنا إلى حقل التناسل مع مرجعيات الأسطورة والمؤثرات الغربية في شعره، فإننا سننظر في إمكان المقارنة، على سبيل التوازي، بين "حدايق وفيقة" وقصيدة "حديقة" لـ "سوينبرن" (Swinburne).

يتكى السياب في "حدايق وفيقة" اتكاء تاماً على التعبير بالصورة بدلاً من العبارة التقريرية المباشرة، حتى ليغدو النص سلسلة من الصور المتلاحقة المترابطة القادرة على الإحياء بالفكرة والإشعاع بظلال المعنى وتموجاته التي تنداح في بنية النص كما تنداح أمواج الماء في البحر. ولا بد من التذكير في هذا السياق بما مرّ بنا، في محور "الصورة الشعرية عند السياب"، من تأثره بأسلوب الشعراء "الصوريين" (the Imagists) واعتمادهم على أساليب التصوير في "المونتاج" و"المعادل الموضوعي" وسواها. ولو عدنا إلى العناوين التي اقترحناها، في "القراءة الأولى"، للوحات القصيدة الإحدى عشرة، لوجدنا أن النص ينقلنا من صورة إلى أخرى دون أية روابط نحوية أو منطقية خالصة بين الصور المتلاحقة. يرسم النص في اللوحة الأولى حديقة وفيقة الوارفة الظلال في العالم السفلي. وفي اللوحة الثانية رسم لنهر وشرفة للحب. وفي الثالثة رسم "عجائبي" لسرير وفيقة. وفي الرابعة تصعد وفيقة عطرها. وفي الخامسة يرسم النص حمام وفيقة الأسود ويعرج على أنفاسها الشجية. وفي السادسة يوحد النص بين رموزه الأساسية: وفيقة، جيكور، بويب. وفي السابعة تنفث وفيقة أمنياتها الضائعة. وفي الثامنة يعود بنا النص إلى العالم الأرضي وإلى ذكريات الحب الأول. وأخيراً تعود اللوحات الثلاث الأخيرة إلى العالم السفلي.

نخلص من خلال هذه اللقطات السريعة إلى أمرين: أولهما أن تلاحق الصور هنا على أسلوب "المونتاج" السينمائي لا يقوم على روابط نحوية أو منطقية كما هي الحال غالباً في الشعر

التقليدي. وثانيهما أن سلسلة الصور الحسية المرئية المرسومة بعناية في إطار نموذج صوري متناغم تتكفل على نحو ما بنقل إحياءات وإشعاعات الصور إلى ذهن المتلقي. وحين يصغي المتلقي بعمق إلى ظلال الصور ونبض الكلمات ترتسم في مخيلته لوحة كاملة الأبعاد والألوان، فيصبح عندئذ قادراً على تشكيل خيوط الدلالة والمعنى على نحو أو آخر. وهذا يعني أن هذه الخيوط ليست متماثلة تماماً عند جميع القراء. فهذا النص الذي يقوم أساساً على سلسلة من الصور المتتالية يلفّه الغموض من جميع أطرافه، فلا يصحّ برؤياه وأفكاره، ولا يدعن من ثم لقراءة أحادية نهائية. وغنيّ عن البيان أن شعرية الغموض هذه هي من أبرز الملامح الحداثيّة المميزة لقصيدة السيّاب هذه.

ولعلّ مما يتصل بتأثر السيّاب ببعض أساليب "الصوريين" الأخرى توظيفه في هذه القصيدة لبعض العناصر الدرامية التي تساعد على إبعاد الصوت الغنائي الذاتي للشاعر وإكساب النص بعداً درامياً عاماً. يقوم هذا الأسلوب الدرامي المساند لبناء الصورة على ترك "مسافة جمالية" بين صوت الشاعر الخاص والصوت "الفعلي" الذي يتحدث في القصيدة. فقد غاب ضمير المتكلم تماماً في "حدائق وفيقة". وحتى عندما يجري الكلام على لسان وفيقة - وهي تتمنى أن يأتي بدر إليها في عالمها السفلي فقد اكتفى السارد المتحدث في النص بالإشارة إلى بدر بواسطة ضمير الغائب :

ويحها ... ترجو ولا ترجو وتبكيها منهاها :

لو أتاها ... !

لو أطل المكث في دنياه عاماً بعد عامٍ

دون أن يهبط في سلّم تلج وظلام !

وغني عن البيان أن تقنية إبعاد صوت "الأنا" عن الظهور المباشر تلتقي في المحصلة الأخيرة مع أسلوب "المعادل الموضوعي" لدى الشعراء الصوريين، وتؤكد - من جهة أخرى - بعض سمات التحول من الصوت الغنائي إلى الصوت الدرامي في بناء قصيدة السيّاب خاصة والقصيدة العربية الحديثة عامة. ولعلّ الأسلوب الدرامي يخدم - في "حدائق وفيقة" على وجه الخصوص - مسألتين :

1- أولاًهما أن هذا الأسلوب، الذي يستند إلى عنصر الصراع، أنسب للتعبير عن تجربة الألم والمعاناة التي كابدها بدر في علاقة عاطفية مع وفيقة.

2- وثانيتها أن هذا الأسلوب أنسب للتعبير عن رؤيته ضمن أفق إنساني عام في إطار قضية الحب والموت.

تغلب الصور الحسية المرئية - كما يتبين من خلال الصفحات السابقة - غلبة كبيرة على "حداائق وفيقة"، وتترافق هذه الغلبة مع سلسلة من النعوت والألوان التي تقوم بدور ريشة الرسام في إضفاء الظلال والايحاءات التي تنسجم مع أبعاد عالم وفيقة في العالمين السفلي والأرضي. فالسواد والعتمة يغلبان على العالم الأول، في حين يغلب الإشراق واللون الأخضر على عالم وفيقة الأرضي في جيكور. فالحديقة في العالم السفلي يلفها الظلام، وحمامها أسود كشلال نور منطفئ، وأزاهيرها شاحبة. وأما عالم وفيقة الأرضي الذي يذكر دائماً بغبطة الحياة وذكرها الجميلة، فهو عالم أخضر زاهٍ دائماً، يستحيل كل نهر من أنهاره إلى "شرفة خضراء"، وتتبعث من نهر "بويب" ضحكات الصبا البريئة، ولطيور الحب الأول "اتقاد أخضر"، والطائر يزهب "جناح أسمر".... وهكذا تتضافر النعوت والألوان في استكمال تشكيل أبعاد الصور واللوحات، ومن ثم تشكيل الرؤى.

تتناغم تقنية بناء الصورة في "حداائق وفيقة" تناغماً تاماً مع تقنيات وأدوات شعرية أخرى كاللغة مثلاً. يغلب على أساليب بناء الجملة - إضافة إلى ما مرّ بنا سابقاً عن الجملة الطويلة الممتدة - استخدام الجملة الاسمية، والفعل المضارع. وكلا الأسلوبين يدلّ على معاني العموم والاستمرارية. فليس في "رؤيا" السياب أنه ينشئ هنا نصاً مؤقتاً عابراً لتجربة عابرة، وإنما يؤسّس لاتجاه شعري ناضج يتجاوز فيه اليوميّ والمؤقت إلى أفق إنساني أكثر رحابة وعمقا على المستويين الفكري والفني. صحيح أنه يعبر في هذه القصيدة عن تجربة عاطفية "واقعية" اكتوى بنارها، ولكنه يتسامى على جراحه ويبدع نصاً شعرياً يمكن أن يمثل عالماً بديلاً لذلك العالم المؤقت. يذهب فوزي كريم، في قراءته لـ "حداائق وفيقة"، إلى خلاصة مماثلة، إذ يرى أن السياب يصنع من عالمه السفلي - في محاوره الثلاث : جيكور، بويب، وفيقة - "عالماً شعرياً بديلاً ... عالماً تتصالح فيه الأضداد، وتتجسد فيه المشاعر، وتصبح الأفكار أشياء ملموسة". (30)

لقد وجد السياب في مخزون الأسطورة الإنساني العام خير معين على صياغة عالمه الشعري البديل. ولعل من المفيد أن نستعيد هنا ما مرّ بنا - في محور الصورة الشعرية عند السياب - من حديثه عن أهمية العودة إلى التراث الأسطوري الحي القابع في دائرة اللاوعي الفردي واللاوعي الجمعي، إضافة إلى ضرورة أن يخلق الشاعر المعاصر أساطيره الخاصة. لقد كان السياب يعي تماماً أهمية هذا التوظيف الرمزي في عمارة القصيدة الحديثة، وقد ارتبطت لديه بمفهوم "الرؤيا" والقيم الشعرية الجوهرية ذات الطابع الحدسي التخيلي. وأحسب أن هذه الرؤيا وتلك

التقنيات الفنية قد تحققت على نحو لافت في "حداائق وفيقة" وسائر أخواتها. ولعل أبرز ملامح هذه العمارة الفنية هو صهر ثلاثة من أبرز رموز السياب الشعرية في نموذج صوري واحد بالغ الدقة والانسجام: (وفيقة، وجيكور، وبويب). ومما ساعد على توحيد هذه الرموز في بوتقة واحدة انبثاقها أساساً من منابعها الأصلية في حياة الشاعر وبيئته المحلية الخاصة. في دراسة موسعة لرموز السياب الشخصية والخاصة، يرى هاني نصر الله أن السياب استطاع أن يوفق للمرة الأولى بين هذه الرموز الثلاثة في "حداائق وفيقة".⁽³¹⁾

تختلف تأويلات الدارسين لمراجعيات الإشارات الأسطورية في "حداائق وفيقة"، ولكنها تكاد تجمع على أن السياب نسج هذه الإشارات في نصه بحرفية عالية. فقد رأى إحسان عباس، مثلاً، أن هذه القصيدة هي خير شاهد على وصول السياب إلى بناء أسطوري محكم للقصيدة "دون حاجة للاتكاء على الأسطورة أو للتكثّر من رموزها ... ودون أن يقول لنا على أية أسطورة يبني تصورات، نحسّ أن وفيقة هي "يورديسه" وأن الشاعر هو أورفيوس الذي خانتته رجلاه، فهو لا يستطيع أن ينزل إلى العالم الآخر، ليعود بصاحبه".⁽³²⁾ وبالمثل، يتابع علي الشرع أسطورة أورفيوس وإشارات المفصلة في شعر السياب بعامّة، ويرى في تحليله لـ "حداائق وفيقة" أن "وفيقة هي نظير تام ليورديسي".⁽³³⁾

لم يقف دارسو السياب الذين أَلَمُوا بهذه القصيدة فقط عند احتمال التناظر بين وفيقة ويورديسي، بل تداخلت صورة الأخيرة - في بعض التأويلات - مع "برسيفوني"، و"عشتار"، و"أفروديت". يرى جبرا إبراهيم جبرا أن حديقة وفيقة تشبه حديقة "برسيفوني حبيبة إله العالم السفلي". ولكنه يضيف أن الشاعر "حتى في هذه الصورة لوفيقة، فإنه إنما يرى صورة لتموز وعشتار، ولكنها صورة معكوسة يلعب هو فيها دور عشتار ... وفيها كذلك صورة أورفيوس النازل إلى العالم السفلي لاسترجاع يورديسي ...".⁽³⁴⁾

هكذا تتعدد تأويلات الدارسين لرمز وفيقة ومراجعياته الأسطورية في سياق القراءة الواحدة. وربما لا يحسن بنا أن نتابع هذه التأويلات على نحو إحصائي تجميعي. ولعل الأجدى من ذلك كله أن نؤكد طريقة بلوغ السياب في بناء الصورة درجة عالية من الإتقان الفني المحكم. فقد أخذت الإشارات الأسطورية تنسرب في النسيج الكلي لقصيدته على نحو خفي، وتتماهى مع سائر الإشارات الرمزية ومكونات النص. ولقد ساعد تشرب الشاعر لموروث أسطوري غزير متعدد المنابع، ثم انصهار هذا الموروث في بوتقة النص على خلق رمز وفيقة الخاص بلغة سيابية فريدة. لم يلجأ الشاعر في هذا النص إلى حشد الإشارات الأسطورية وتجميعها، بل انثالت الصور انثيالاً عفويًا، وانصهرت جميعها في عالم وفيقة الخاص.

ومما يقع في إطار الحديث عن تأثير السياب بالمرورث الأسطوري الغربي محاولة حنا عبود المقارنة بين "حداائق وفيقة" وقصيدة "حديقة بروسرپين" (The Garden of Proserpine) للشاعر الإنجليزي سوينبرن (Algernon Charles Swinburne 1837-1909).⁽³⁵⁾ وقد قدّم هذه المقارنة في مقاليتين متباعدتين زمنياً، ولكنهما تشتركان ببعض الأفكار والنتائج والأطروحة الأساسية نفسها. ولم يلتزم في كلتا المقاليتين بمنهج علمي محدّد، إذ لم يعرف بمصطلحاته، ولم يستعمل أية إحالة في توثيق مراجعه. يركّز عبود في مقالته الأولى (1996) على فكرة الانزياح والتعديل التي خضعت لها الإشارات الأسطورية لدى السياب وسوينبرن في قصيدتيهما. ويرى أنهما تشتركان في استلهاام فكرة التصور الأسطوري اليوناني القديم للموت في العالم السفلي. من أجل ذلك، فإن التصور الديني الإسلامي - المسيحي لجهنم - كما يرى - لا تخدم رؤية الشاعرين، إذ يتركز هذا التصور على الموت أكثر مما يتركز على جهنم. ورغم اختلافنا مع الكاتب في تلمّس بعض أوجه الشبه بين القصيدتين، فإننا نتفق معه عندما يخلص في هذه المقالة إلى أن أنفاس السياب واضحة في "حداائق وفيقة" وضوحها في أكثر قصائده خصوصية.⁽³⁶⁾ وسواء أكان التأثير مباشراً أو غير مباشر، فإن ما يعيننا هو هذه الخصوصية في قصيدة السياب.

ثم يعود عبود بعد حوالي تسع عشرة سنة من نشره للمقالة الأولى إلى موضوع المقارنة نفسه، لينشره في مقالة صحفية بعنوان "جسيم السياب" (2015)، إذ يرجع مرة أخرى إلى الأسطورة السابقة. ومفادها أن بدراً يلتقي وفيقة في العالم الآخر أو الجحيم، وأن الجسيم المسيحي الذي تحدث عنه دانتي جحيم مروع ملأ بصور النار والعذاب. من أجل ذلك، فإن كلا الشاعرين نأى - كما يرى - عن هذا الجحيم، وذهب إلى الإفادة من الجحيم السابق على المسيحية في الغرب. وربما أدّت هذه الأطروحة الغالبة على مقالتي عبود إلى القول بأن "الشبه بين القصيدتين كبير جداً حتى يكاد القارئ يذهب إلى أن السياب ترجم بتصرف بعض أبياتها". ورغم إصرار الكاتب على تأثير السياب تأثيراً مباشراً بقصيدة سوينبرن، فإنه يخلص مرة أخرى إلى أن عبق الشرق وأصالته يفوحان من كل جوانب قصيدة السياب.⁽³⁷⁾

لم يقدم الكاتب - فيما أرى - أدلة مقنعة على تأثير السياب المباشر بقصيدة سوينبرن. ولكن الذي نطمئن إليه، ونتفق مع الكاتب فيه، أن ثمة أوجهاً للشبه، وأوجهاً للاختلاف بين القصيدتين. ولعل الأخذ بمبدأ "التوازي" في منهج المدرسة الأمريكية في الأدب المقارن أدعى للسلامة المنهجية في تناول علاقات التأثير والتأثير بين هاتين القصيدتين. فليس في هذا المنهج ما يمنع دراسة أوجه الشبه والاختلاف على أساس جمالي خالص دون أن يكون هناك بالضرورة تراسل مباشر بين المرسل والمستقبل. نقبل في الدراسة الحالية مبدأ المقارنة على هذا الأساس،

إن تصبح المقارنة عاملاً إضافياً في تبين مواطن الجمال الفني الخالص في كلا العاملين الأدبيين المدروسين، ولا تصبح المقارنة من ثم قائمة على أساس الصادر والوارد. وحقيقة الأمر أن كلتا القصيدتين تستحق الوقوف عندها بوصفها عملاً أدبياً ذا قيمة فنية وجمالية عالية. ولعل من شأن المقارنة بينهما، على نحو ما بينا، أن يسلط الضوء على هذه القيمة. ولكن ذلك يستحق - فيما نرى - دراسة مقارنة أخرى مستقلة.

ندلف من هنا إلى القصيدتين للمقارنة بين إشارتهما الأسطورية وما تنطوي عليه هذه الإشارات من رؤى وتصورات وأفكار. لا بد أولاً من الإشارة إلى أن "پروسرپين" (Proserpine) هي التسمية اللاتينية لـ "پرسيفوني" (Persephone)، وهي إلهة العالم السفلي التي تمتلك حديقة دائمة الإزهار في هذا العالم، حيث تتوج فيه ملكة ستة أشهر من السنة، ثم تعود في الربيع إلى العالم الأرضي (العُلوي) ستة أشهر أخرى.⁽³⁸⁾

تمثل پروسرپين / پرسيفوني إذن رمزا أسطوريا إنسانيا لجذلية الموت والانبعاث. وترى إحدى الدراسات لقصيدة سوينبرن أنه يستثمر في قصيدته تقنية التضاد والمفارقة (paradox) كي يطور الثيمة الكلية لقصيدته التي تقوم على هذا الترابط الحتمي بين الحياة والموت. ونجد في هذه الدراسة ما يذكر بفكرة عبود السابقة، من أن سوينبرن يرفض المعتقد المسيحي، الذي كان مهيمناً آنذاك في إنجلترا، بأن الموت هو نهاية المطاف، كما يرفض مفهوم الجنة والنار، مما دعاه لاستدعاء الفكر الأسطوري الوثني.⁽³⁹⁾ وبالمثل، تؤكد دراسة أخرى أن الفكرة المحورية في قصيدة سوينبرن هي أن الناس جميعاً لا ينتهي بهم المطاف إلى الجنة أو النار، بل إلى حديقة پروسرپين التي تنعم بالراحة والسلام في نوم أبدي.⁽⁴⁰⁾ تتضح فكرة سوينبرن في أن پروسرپين هي ملكة الموت والنوم في البيتتين الأخيرين من قصيدته:

وحده النوم هو الأبدي

في ليل أبدي.

Only the sleep eternal

In an eternal night.⁽⁴¹⁾

تحوم ثيمة قصيدة سوينبرن، التي تمثلها شخصية پروسرپين، على العتبة الفاصلة بين الحياة والموت. وقريب من هذه المنطقة "البرزخية" التي تنوس بين الحياة والموت ما أكدناه سابقاً حول رؤية السياب لجذلية الحب والموت التي تتأرجح بين شهوة الحياة وبرودة الموت. ولكن السياب - بخلاف سوينبرن - لا يربط أيّاً من أبعاد رؤيته الذاتية بالمعتقد الديني، رفضاً أو

تسليماً، إذ يعبر بشكل عفوي عن تجربة عاطفية حميمة، مستلهماً طائفة من الإشارات الأسطورية الإنسانية المشتركة. وميزته، في هذا الاستلham، أنه لم يعمد إلى اجتلاب أسطورة واحدة بعينها، بل أخذ ما يناسب تجربته وإحساسه العاطفي المتوهج من روح الأسطورة وجوهرها الإنساني العميق. فرؤيته التي تتمحور في القصيدة كلها حول جدلية الحب والموت يمكن أن تجد صداها في كل أساطير الموت والانبعاث وشخصياتها التي تتوازى مع شخصية وفيقة، من يورديسي إلى پرسيفوني، ومن عشتار إلى أفروديت

ما دمنا في سياق المقارنة بين قصيدتي السياب وسوينبرن، فإن من أوجه المقارنة - إضافة للفكرة العامة - ما أشرنا إليه سابقاً حول فكرة النوم الأبدي المريح في قصيدة سوينبرن. ومع أن قصيدة السياب تنأى عن الوصول إلى هذا الحد من النهاية المحتملة، فإن صور النعاس والفتور والصمت والسلام تهيمن على عالم وفيقة السفلي. ففي حديقته "تنعس الأنهار"، وفيها تتمطى وفيقة "في سرير من شعاع القمر". وأزاهير الحديقة الطويلة الشاحبة توصف بأنها "ناعسة". ويمرّ الموتى بحديقته صامتين، وقد "أعرضوا عنها ومروا في سلام". تقترب هذه الصور وغيرها من فكرة النوم الهادئ المريح في قصيدة سوينبرن. ولكن هذه الصور وأمثالها تتمازج في قصيدة السياب مع أنغام الموسيقى والنايات الشجية. ولعل مثل هذه الإشارات تجعل صورة وفيقة أقرب إلى صورة يورديسي منها إلى صورة پرسوپين/ پرسيفوني. فالأولى هي محبوبة أورفيوس، الشاعر الموسيقار الذي وظف قدراته الموسيقية الساحرة للهبوط إلى العالم السفلي من أجل إنقاذ زوجته يورديسي من عالم الأموات. يمكن إذن أن تتماهى وفيقة مع يورديسي، وبدر مع أورفيوس. فإذا كان أورفيوس شاعراً وموسيقاراً يعزف على آله، فإن بدراً هو الآخر شاعر يعزف على الكلمات وإيقاعاتها يهدد بها محبوبته الغالية في عالمها البعيد ويروح عنها. ومثال هذه الإشارات الأسطورية الممتزجة بأنغام الموسيقى التي تذكر بأورفيوس في "حداائق وفيقة":

والأزاهير الطوال، الشاحبات، الناعسة

في فتور عصرت إفريقيا فيه شذاها

ونداها،

تعزف النايات في أظلالها السكرى عذارى لا نراها

روحت عنها غصون هامسه.

عالم وفيقة السفلي تسوده كل أسباب الهدوء والسكينة الناعسة، وتسري بين أرجائه أنغام النيات الشجية وحفيف الغصون الهامسة.

هذا الحديث عن صدى أنغام أورفيوس وموسيقاه الواردة في الحكايات الأسطورية يقودنا إلى مسألة الإيقاع التي تساند في "حدايق وفيقة" بنية الصورة وتلتحم التحاما عضويا مع عالم وفيقة. فقد اصطنع الشاعر لها موسيقى بحر الرمل الشجية العذبة، وجعل من لفظة "وفيقة" التي تكررت عند كل مفصل القصيدة - لفظا صريحا، أو ضميرا عائدا إليها أو إلى حديقته - جعل منها ما يشبه أن يكون لازمة إيقاعية مهيمنة على جو النص كله. ولم يكتف بلفظة "وفيقة" وضمانها العائدة إليها، بل لاءم هذه اللفظة بقواف موزونة تتصادى معها بنغمة موسيقية واحدة : وفيقه، حديقه، حقيقه، سحيقه، طويله، خميله، رفيقه، جميله. هكذا تتصادى الألفاظ والإيقاعات مع عالم وفيقة، وتلتحم هذه جميعا مع صور القصيدة وإشاراتها الرمزية، لتخلق عالما فنيا بديلا مذهشا.

خاتمة

استطاع السياب، في "حدايق وفيقة"، أن يوحد بين رموزه الفنية الخاصة (جيكور، بويب، وفيقة)، وأن يجعل من وفيقة رمزا شعريا بارزا في إطار شعر الحداثة العربي المعاصر. وقد كانت ميزته الكبرى فيها اعتماده الكامل على التعبير - عن رؤيته وأفكاره وهواجسه - بالصور المتلاحقة التي يوحد رمز وفيقة بينها جميعا. وقد تكشفت قدرته الفنية عن خلق نموذج صوري موحد تتمازج فيه أطراف متعددة من الصور الشعرية، يرتد بعضها إلى منابع أسطورية أو مؤثرات أدبية غربية، وتتخلق هذه الصور جميعها - في إطار الموهبة الإبداعية - على نحو "عجائبي" مذهش. لقد استطاع السياب أن يصنع من وفيقة وعالمها أسطورته الخاصة بوصفها عالما شعريا تخياليا بديلا.

The Structure of Poetic Image in Al-Sayyab's Poetry: "The Gardens of Wafiq" as an Example

Nayef Khaled Al-Ajlouni, Dept of Arabic Language & Literature, Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan

Abstract

The present study comes to the conclusion that al-Sayyab, in his last poetic period, in his deep emotional involvement with Wafiq, created his mythology wherein Wafiq is the central symbol. In this creative process, he utilizes highly artistic techniques that enabled him to fuse together in "The Gardens of Wafiq" a number of different forms of poetic images tied together in an organic fashion. In this he makes use of several sources, the most important of which may be his own previous experience within the framework of modernism, in addition to some Western influence whose mythical, cultural and poetic heritage has given him inspiration.

قدم البحث للنشر في 2015/2/26 وقبل في 2015/5/24

هوامش

- (1) حول رأي الجاحظ في العلاقة بين الشعر والرسم، انظر إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب : نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري (عمان: دار الشروق، 1993)، 86.
- (2) *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Edited by Alex Preminger (Princeton: Princeton University Press, 1974), s.v. "Imagery".
- (3) Ibid.
- (4) Ibid.
- (5) C. Day Lewis, *The Poetic Image* (Los Angeles: Jeremy P. Tracher, 1984), 18.
- (6) Ibid. , 20.

(7) Ibid. , 88.

(8) بدر شاكر السياب، كتاب السياب النثري، جمع وإعداد وتقديم : حسن الغرفي (فاس: منشورات مجلة الجواهر، 1986)، 68-70.

(9) انظر : عيسى بلاطة، بدر شاكر السياب : حياته وشعره، ط4 (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1987)، 182.

(10) عبد الواحد لؤلؤة، البحث عن معنى: دراسات نقدية، ط2 (بيروت : المؤسسة العربية، 1983)، 68؛ وانظر أيضا في المرجع نفسه الصفحات، 68-70. وحول تأثير السياب بأسلوب "المعادل الموضوعي"، انظر كذلك: عبد الجبار داود البصري، بدر شاكر السياب: رائد الشعر الحر، ط2 (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1986)، 54-57. "المعادل الموضوعي" (the objective correlative) مصطلح وظّفه إليوت في مقالته "هملت" (1919)، في إشارة إلى أن التعبير عن العاطفة ينبغي ألا يتم فنيا بتقديم الحالة العاطفية على نحو مباشر، بل عن طريق عرض غير مباشر لحالة ما، أي لسلسلة من الأحداث أو الأشياء التي تجسّد تلك الحالة العاطفية. انظر:

Eliot, T.S., *Selected Prose of T.S Eliot*, Edited by Frank Kermode (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 48.

(11) انظر: عبد الرضا علي، الأسطورة في شعر السياب، ط2 (بيروت: دار الرائد العربي، 1984)، 140، 193.

(12) Terri DeYoung, *Placing the Poet :Badr Shakir al-Sayyab and Postcolonial Iraq* (Albany: State University of New York Press, 1998), 110.

(13) جبرا إبراهيم جبرا، النار والجوهر: دراسات في الشعر، ط3 (بيروت: المؤسسة العربية، 1982)، 51. وانظر أيضا في المرجع نفسه، المقالة كاملة، 50-65.

(14) ياسين النصير، "السياب وشعرية المياه"، أبواب، ع11 (شتاء 1997): 82-83.

(15) إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، ط3 (عمان: دار الشروق، 2001)، 128.

(16) محسن اطيّمش، دير الملاك: دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر (بغداد: دار الرشيد، 1982)، 159.

- (17) انظر: محمد الجزائري، القاتل والضحية: تقصيات النص من أسطورة ايرا إلى السياب (لندن: دار الوراق، 1998)، 91-93.
- (18) هاني نصر الله، البروج الرمزية: دراسة في رموز السياب الشخصية والخاصة (إربد، عالم الكتب الحديث، 2006)، 188، ملحق "ج"، 34.
- (19) بلاطة، بدر شاكر السياب، 118.
- (20) نفسه، 20.
- (21) جبرا، النار والجوهر، 53.
- (22) انظر: لميعة عباس عمارة، "ظاهرة وفيفة في شعر السياب" الأعلام، م6، ع12 (كانون الثاني 1971): 9-12.
- (23) إحسان عباس، بدر شاكر السياب: دراسة في حياته وشعره، ط5 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، 390.
- (24) انظر نفسه، 392.
- (25) منصور قيسومة، دلائل الإبداع والرؤيا في شعر السياب (تونس: دار سحر للنشر، 1996)، 46.
- (26) بدر شاكر السياب، ديوان (بيروت: دار العودة، 1971)، 125. جميع الاقتباسات والإشارات، في الدراسة الحالية، إلى قصيدة "حديقة وفيفة" من ديوان "المعبد الغريق" تعتمد المرجع نفسه، 125-129. ويلاحظ أن القصيدة مذكورة بتاريخ 12-1961-8.
- (27) ولد الشاعر الإسباني فيديريكو غارثيا لوركا سنة 1898 في إحدى قرى غرناطة. درس الفلسفة والآداب والحقوق في جامعتي غرناطة ومدريد. يعد أعظم شاعر إسباني. لقي مصرعه في غرناطة عام 1936، بعد شهر من نشوب الحرب الأهلية الإسبانية. انظر:

"Federico García Lorca," *Wikipedia*, available at <http://en.wikipedia.org>, last modified on 9 April 2015.

- (28) علي جعفر العلاق، في حداثّة النصّ الشعري: دراسات نقدية (بغداد: دار الشؤون الثقافية، 1990)، 66، علما بأنّ الاقتباس نفسه مكرّر في طبعة جديدة للكتاب نفسه (عمان: دار الشروق، 2003)، 54.
- (29) محمد لطفي اليوسفي، لحظة المكاشفة الشعرية: إطلالة على مدار الرعب (تونس: دار سراس للنشر، 1998)، 42.
- (30) انظر: فوزي كريم، ثياب الإمبراطور: الشعر ومرايا الحداثّة الخادعة (دمشق: دار المدى، 2000)، 189-191.
- (31) هاني نصر الله، البروج الرمزية، 248؛ وانظر أيضا: المرجع نفسه، 331.
- (32) إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، 131. سيتم التعريف بالشخصيات الأسطورية الأساسية في سياق المقارنة مع قصيدة سوينبرن في الصفحات 22-25.
- (33) علي الشرع، الأورفية والشعر العربي المعاصر (عمان: وزارة الثقافة، 1999)، 71؛ وانظر أيضا المزيد حول مرجعية أسطورة أورفيوس في قصائد وفيقة: علي الشرع، لغة الشعر العربي المعاصر في النقد العربي الحديث (إربد: جامعة اليرموك، 1991)، 63-65.
- (34) جبرا، النار والجوهر، 54. وانظر كذلك في تداخل رمز وفيقة مع يوريدسي، وپرسيفوني، وأفروديت، وعشتار في قراءة أخرى لقصيدة "حدائق وفيقة": علي عبد المعطي البطل، الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب (الكويت، الربيعان، 1982)، 174-175.
- (35) ولد الشاعر الإنجليزي سوينبرن سنة 1837 في لندن. شاعر ومسرحي وروائي وناقد اشتهر بتجديده العروضي والإيقاعي الذي صار رمزا للثورة الشعرية الـفكتورية، كما عرف بتمرده كذلك على الفكر الديني السائد. توفي عام 1909. انظر:
- "Algernon Charles Swinburne, "Encyclopaedia Britannica, available at : www.britannica.com, last updated 11-5-2013.
- (36) انظر: حنا عبود، "الانزياح بين سوينبرن والسياب"، الموقف الأدبي، م26، ع303 (تموز 1996): 18-29. وقد أعاد الكاتب نشر هذه المقالة دون أي تغيير على الموقع:

<http://www.startimes.com>, dated Oct.7,2008.

(37) انظر: حنا عبود، "جسيم السياب"، جريدة "الاتحاد" الإماراتية (كانون الثاني 2015). متوفر على: <http://www.alittihad.ae> 15 Jan. 2015.

(38) For more details about the myth of Proserpine/Persephone, see "The Garden of Proserpine" Review: Proserpine as a Liminal Figure," available at <http://overanalyzethat.wordpress.com>, dated Jan. 6, 2014; "The Garden of Proserpine," available at <http://en.wikipedia.org/wiki/>; and "The Garden of Proserpine," available at <http://anglistika.webnode.cz>.

(39) See "The Garden of Proserpine" Review," mentioned first in the previous note.

(40) See "The Garden of Proserpine," available at <http://anglistika.webnode.cz>.

(41) "The Garden of Proserpine," available at <http://en.wikipedia.org/wiki/>

المصادر والمراجع

اطيمش، محسن : دير الملاك: دراسة نقدية للظواهر الفنية في الشعر العراقي المعاصر، بغداد، دار الرشيد، 1982.

البصري، عبد الجبار داود : بدر شاكر السياب: رائد الشعر الحر، ط2 ، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.

البطل، علي عبد المعطي : الرمز الأسطوري في شعر بدر شاكر السياب، الكويت، الربيعان، 1982.

بلاطة، عيسى : بدر شاكر السياب : حياته وشعره، ط4، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1987.

جبرا، جبرا إبراهيم : النار والجوهر: دراسات في الشعر، ط3، بيروت، المؤسسة العربية، 1982.

الجزائري، محمد : القاتل والضحية: تقصيات النص من أسطورة ايرا إلى السياب، لندن، دار الوراق، 1998.

- السياب، بدر شاکر : ديوان، بيروت، دار العودة، 1971.
- السياب، بدر شاکر : كتاب السياب النثري، جمع وإعداد وتقديم : حسن الغرفي، فاس، منشورات مجلة الجواهر، 1986.
- الشرع، علي : الأورفية والشعر العربي المعاصر، عمان، وزارة الثقافة، 1999.
- الشرع، علي : لغة الشعر العربي المعاصر في النقد العربي الحديث، إربد، جامعة اليرموك، 1991.
- عباس، إحسان : اتجاهات الشعر العربي المعاصر، ط3، عمان، دار الشروق، 2001.
- عباس، إحسان : تاريخ النقد الأدبي عند العرب : نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، عمان، دار الشروق، 1993.
- عباس، إحسان : بدر شاکر السياب: دراسة في حياته وشعره، ط5، بيروت، دار الثقافة، 1983.
- عبود، حنا : "الانزياح بين سوينبرن والسياب"، الموقف الأدبي، م26، ع303، تموز 1996. متوفر أيضا على : <http://www.startimes.com> بتاريخ 7 أكتوبر، 2008.
- عبود، حنا : "جسيم السياب"، جريدة "الاتحاد" الإماراتية، كانون الثاني 2015. متوفر على : <http://www.alittihad.ae> بتاريخ 15 كانون الثاني، 2015.
- العلاق، علي جعفر : في حادثة النص الشعري: دراسات نقدية، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1990.
- علي، عبد الرضا : الأسطورة في شعر السياب، ط2، بيروت، دار الرائد العربي، 1984.
- عمارة، لميعة عباس : "ظاهرة وفيقة في شعر السياب" الأقلام، م6، ع12، كانون الثاني 1971.
- قيسومة، منصور : دلائل الإبداع والرؤيا في شعر السياب، تونس، دار سحر للنشر، 1996.
- كريم، فوزي : ثياب الإمبراطور: الشعر ومرايا الحداثة الخادعة، دمشق، دار المدى، 2000.

لؤلؤة، عبد الواحد : البحث عن معنى: دراسات نقدية، ط2، بيروت، المؤسسة العربية، 1983.

نصر الله، هاني : البروج الرمزية: دراسة في رموز السياب الشخصية والخاصة، إربد، عالم الكتب الحديث، 2006.

النصير، ياسين : "السياب وشعرية المياه"، أبواب، ع11، شتاء 1997.

اليوسفي، محمد لطفي : ، لحظة المكاشفة الشعرية: إطلالة على مدار الرعب، تونس، دار سراس للنشر، 1998.

" Algernon Charles Swinburne, "Encyclopaedia Britannica, available at : www.britannica.com, last updated 11-5-2013.

DeYoung, Terri : *Placing the Poet : BadrShakir al-Sayyab and Postcolonial Iraq*, Albany: State University of New York Press, 1998.

Eliot, T.S. : *Selected Prose of T.S Eliot*, Edited by Frank Kermode, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

"Federico García Lorca," *Wikipedia*, available at <http://en.wikipedia.org>, last modified on 9 April 2015.

Lewis, C. Day : *The Poetic Image*, Los Angeles: Jeremy P. Tracher, 1984.

Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics, Edited by Alex Preminger, Princeton: Princeton University Press, 1974.

"The Garden of Proserpine" Review: Proserpine as a Liminal Figure," available at <http://overanalyzethat.wordpress.com>, dated Jan. 6, 2014.

"The Garden of Proserpine," available at <http://en.wikipedia.org/wiki/>

"The Garden of Proserpine," available at <http://anglistika.webnode.cz>.

الوئام الديني في شعر ساروجيني نايدو

راشد علي العيسى*

ملخص

تهدف الدراسة إلى إبراز ظاهرة الوئام الديني في شعر الهندية ساروجيني نايدو من خلال دراسة مختارات شعرية مترجمة في كتاب صلوات العندليب، وإلى بيان أثر الشعر في نشر قيم الخير والجمال والتسامح بين الشعوب.

خلصت الدراسة إلى أن الشاعرة كتبت شعرها بنزعة صوفية، فأكدت حرية الاعتقاد الديني، ومهدت الطريق لاتجاه الوئام بين العقائد الدينية المتعددة ليس في بلدها فحسب بل بين شعوب العالم. كما أثبتت الدراسة أن الشعر قادر على المشاركة الوجدانية في صناعة الوئام إذا كُتِبَ بأسلوب جمالي فني مؤثر. وترى الدراسة أيضاً أن ساروجيني نايدو انضمت تلقائياً إلى كوكبة الشعراء العالميين الذين ناصرُوا التعددية الدينية كجوته وبوشكين وطاقور وابن عربي.

تمهيد:

1- ثنائية الشعر والدين:

يبدو أن الإنسان منذ بدء الخليقة عانى صراعاً نفسياً مع وجوده الخارجي، ودُهِشَ أمام لمعان البرق وهزيم الرعد وخرير الماء وحفيف الأشجار وهطول الأمطار وشروق الشمس وغيابها فاضطربت نفسه بالأسئلة، فتولدت لديه حالة شعرية من التأمل والتخيل والانخراط أمام المظاهر الطبيعية المختلفة ولا سيما أنه لم يجد إجابات عن استفساماته. وفي الوقت نفسه وجد عقله قاصراً عن إدراك أخلاق الطبيعة، واشتدَّ أرقه وتضاعفت حيرته حين عجز عن معرفة مدبر نوااميس الكون وخالقه، وراح يبحث عن طمأنينته في عبادة الشمس والمطر والنجوم والنار وما ظن أنه مبدع الكينونة، إلى أن اطمأن أن الله سبحانه وتعالى خالق السماوات والأرض . فتنامت في

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* جامعة البلقاء التطبيقية. كلية الأميرة عالية الجامعية، عمان - الأردن

وجدانه لذة الإيمان ومتعة الشعور الديني في أثناء العبادة . ومن هنا كما أتوقع ذهب به الشعر إلى فضاءات الحلم، وقاده الإيمان إلى ضرورة الدين.

إن صلة الشعر بالدين مغرقة في القدم، فقد كتب اليونانيون والرومان تاريخهم بالملاحم الشعرية المستندة في قواها الإلهامية إلى آلهة الحرب والخصب والجمال، وربما بلغ الشاعر العربي القديم قبل الإسلام مبلغ الإنسان الخاص الملهم من لدن القوى الغيبية حتى لكان الشعراء في الجاهلية كانوا حقاً بمنزلة الأنبياء⁽¹⁾. وليس أدلّ على ذلك من ظاهرة تعليق القصائد السبع (المعلقات) على جدار الكعبة لكان الشعر إلهام ديني، كما أذهل القرآن الكريم مدارك العربي الذي لعبت به الحيرة وتخاطفه الدهول فوصف النبي محمد صلى الله عليه وسلم حيناً بالشاعر وحيناً بالمجنون وحيناً ثالثاً بالساحر.

وإذا تأملنا ينابيع الصوفية الدينية القديمة لألفينا هذا التواشج الحميم بين الشعر والدين، ولا سيما في شعر الهايكو الياباني والشعر الصيني المنبثق عن الإيمان (بالتاو)، كذلك نجد شعر المتصوفة العرب كالحلاج وابن عربي غنياً بتعالق الديني بالشعري والفلسفي، وعندما نصل القرن العشرين نقف على تأمل عظيم لهذه الشراكة بين الإلهام الشعري والحس الديني.

يقول كولون ويلسون " إن الشعر والتأمل الديني متشابهان في أساسهما، فلهما نفس الهدف "⁽²⁾.

لقد احترم العالم التجربة الصوفية الدينية عند شعراء الشرق وتوسعوا في دراستها وتأثروها حدّاً التناس⁽³⁾ لإيمانهم بعمق الشراكة الشعورية بين الشعر والدين " فالشعر لعبة ولكن قيمة العناصر الإنسانية المطروحة للبحث، والعاطفة الدينية، أي الالتزام الذي يخضع له الشاعر تجعل من هذه اللعبة طقساً دينياً، والشعر كاللعبة وكالطقس الديني ليس له هدف محدد "⁽⁴⁾ وإلى مثل ذلك " يذهب أبو الرومانتيكية الفرنسية شاتروبريان (1778-1848) حين يرى أن الدين شعر وعاطفة وسر، وأن الشاعر المسيحي لسعيد الحظ، لأنه حين يتمشى في الغابة وحيداً يشعر أن الله يمشي معه، فالغابات ملأى بقدسية عظيمة "⁽⁵⁾، وبذلك يبدو " أن الشعراء نوع من الكهنوت، والشعر هو رسالة السحرة والمشتغلين بالأسرار والباحثين عن بواطن النفوس. إن للشعر بعداً دينياً إذ هو يشيع الإحساس بما هو إلهي بعد أن خلا العالم من الشعور بالألوهية "⁽⁶⁾.

ربما يكون " الشعراء أقدر من غيرهم على اختراق البيئات العالمية المختلفة لأنهم يمتلكون فضاءً شاسعاً من التعبير الحر عما تضطرب به نفوسهم، فكأنهم يملكون ديناً خاصاً بهم وعاماً مع البشر جميعاً "⁽⁷⁾. فالشعر بتعبير هيجل " حاضن للروح الإنسانية كلها "⁽⁸⁾.

ومن المعروف أنه " لم يتداخل أو يتقارب فكر إسلامي مع اللاهوت المسيحي كما تداخل فكر الشعراء العرب المتصوفة من أمثال الحلاج وابن عربي والسهوردي والششتري وعبد الكريم الجيلي⁽⁹⁾ يقول الششتري:

تأدب بباب الدير واخلع به النعلا

وسلم على الرهبان واحطط بهم رخلا

وعظم به القسيس إن شئت حظوة

وكبر به الشماس إن شئت أن تغلى⁽¹⁰⁾

وبالمقابل فإن الألماني الشهير (جوته) قدّم أشجع نموذج عالمي لمسألة تأثر الشاعر الغربي بالدين والفكر والشعر في الشرق بسبب «حصيلة الميل الشخصي الذي كان جوته يكتنه للنبي محمد صلى الله عليه وسلم وللإسلام»⁽¹¹⁾ وقد " كثر اقتباسه من القرآن الكريم وتعددت استلهاماته للنص القرآني في مسرحياته وشعره " ⁽¹²⁾ يقول من ديوانه:

" أيها القرآن الكريم أيها الطمأنينة الخالدة "

وكذلك: إذا اغتاض أحد من أن الله

شاء أن يهب محمداً الأمن والسعادة

فليربط حبلاً متيناً بأقوى الأعمدة

في قاعة بيته ويشنق نفسه بها " ⁽¹³⁾

والى مثل جوته اتجه الشاعر الروسي اللامع بوشكين فتأثر أيما تأثر بدين الإسلام وبالأدب العربي⁽¹⁴⁾. تأسيساً على ذلك فإن حرية الشعر وحرية الإيمان تلقتان في فضاء إنساني واحد هو اللذة الشعورية الحرة في وجدان الإنسان.

2- ساروجيني نايدو (عندليب الهند) (1879-1949م)

شاعرة هندية فائقة الشهرة، ارتبط اسمها بغاندي ونهرو، ولدت لأم شاعرة وأب فيلسوف، أظهرت نبوغاً مبكراً، وأكملت دراستها في بريطانيا فتأثرت بالشعر الإنجليزي أيما تأثر، كما اقترن اسمها بحركة استقلال الهند فكانت أول امرأة تتراأس قمة الكونغرس الهندي عام 1925م⁽¹⁵⁾ وأول امرأة تصبح حاكمة لولاية، أصدرت في حياتها ثلاث مجموعات شعرية⁽¹⁶⁾ وبعد وفاتها نشر لها

مجموعتان من المختارات الشعرية⁽¹⁷⁾. فهي شاعرة فارسة أخلصت لوطنها بالعمل المناضل لنيل الحرية، وأخلصت للشعر بروحانية عالمية وجماليات أسلوب، فكانت إحدى أشهر الشاعرات في العالم. ويضم الموقع المخصص لها على الإنترنت خريطة واسعة للكتب التي تحدثت عن سيرتها الوطنية والأدبية سواء في الهند أو في الدول الأوروبية⁽¹⁸⁾.

3- مشكلة البحث وأسئلته:

كتبت ساروجيني شعرها بالإنجليزية ولكن بروح هندية شعبية خاصة، لذلك يطرح البحث السؤالين الآتيين:

- هل يُعدُّ شعرها صوفي النزعة؟
- كيف استطاعت أن تتسامى عن التعصب الديني وتتناغم مع الأديان الكبرى بروح كونية عالية وتظهر أثر الشعر في تعزيز قيم السلام والحب والجمال؟

أهداف البحث:

- أ- يطمح البحث بصورة جوهرية إلى إبراز أثر شعر ساوجيني نايدو في تعزيز ثقافة الونام الديني بين الشعوب على الرغم من اندغامها بقضية استقلال بلادها.
- ب- يسعى البحث بصورة تلقائية إلى تأكيد أن الشعر العظيم يتجاوز خصوصيات البيئات العالمية، ويوفر للشعوب انسجاماً عالياً مع معاني الحب والسلام والحرية، حتى لكان الشعر دين البشرية جمعاء، لأنه يشبه الإيمان في لذته الروحانية السامية.

5- منهج البحث:

سيستند البحث إلى المنهج التاريخي والاجتماعي في تحليل الرؤى الشعرية، ذلك لأن الإجابات عن (أسئلة البحث) تتطلب استبصار أثر خصوصية البيئة والزمن والعرق في توجيه أحاسيس الشاعرة، وبناء فكرها الإنساني الذي تخطى محليته إلى العالمية في مسألة حرية الشعور الإيماني والتعددية الدينية في الهند نفسها أو في العالم. فالشاعرة في مجمل شعرها تدافع عن عذاب الإنسان وتوحي له بجمال الحياة على الرغم من انشغالها بقضية استقلال بلادها، كما أنها كتبت شعرها بلغة المستعمر نفسها، ولكن بروح هندية صافية. فاستطاعت أن تحمي الشعر من الانزلاق في خطاب العنف والدماء والتقريرية لتجعله ورده تخرج بها سيف المحتل، ولا شك أن هذا الاتجاه الغريب ذو صلة تاريخية ضاربة العمق في جذور الصوفية الهندية.

وسيُعتمد البحث ديوان " صلوات العندليب " فهو أربعون قصيدة مختارة من دواوينها الثلاثة المذكورة، اختارها وترجمها إلى العربية نزار سرطاوي⁽¹⁹⁾ الذي يعلل سبب عنايته بشعر ساروجيني بقوله:

" شدتني إلى الشاعرة صورها الشعرية الخلابة والغنائية العذبة التي تتميز بها قصائدها. كما أدهشني سبكها الشعري المحكم ومفرداتها وعباراتها المنتقاة بعناية فائقة " ⁽²⁰⁾.

وعلى الرغم من ثقتي بجودة الترجمة فقد عرضتُ عينةً من عشر قصائد مترجمة على زميلين مختصين فاطمأننتُ إلى موضوعية النقل، فضلاً عن إحاطتي النسبية بترجمة الشعر. كما استعنتُ بالمرجم نفسه في تمحيص البحوث التي تناولت شعر ساروجيني.

أهمية البحث:

يتوقع الباحث أن هذه الدراسة أول بحث عربي علمي في شعر الشاعرة تتأتى أهميته من أمرين:

أولهما: تأكيد قدرة الأدب ولا سيما الشعر على تعزيز الاتجاه العالمي للوئام الديني بين الشعوب، وهو اتجاه له حضور واسع الآن في الأوساط الثقافية في العالم⁽²¹⁾، ويمكن أن يسهم في نشر ثقافة المحبة والسلام.

ثانيهما: تأكيد الرسالة الجمالية للشعر الصافي، فعلى الرغم من انشغال ساروجيني بالسياسة ونضالها من أجل تحرير بلادها من المستعمر، فقد اتجه شعرها إلى ما يمكن أن يسمى الرومانسية الوطنية المشبعة بالروحانية الصوفية، وإذا كان (جوته) أول أديب أوروبي انشغل بروح الإسلام وتجاوز التعصب الديني⁽²²⁾ فإن الشرق قدّم المتصوفة العرب أول من مدحوا الدين المسيحي بروح كونية شاملة⁽²³⁾.

كذلك فإن احتفاء ساروجيني نايدو بالوئام الديني من خلال شعرها يُعدُّ قاطرة إنسانية ثقافية مهمة تؤكد استمرارية الحوار الحضاري بين الشعوب من خلال الأدب وبخاصة الشعر، بعيداً عن مزاعم صراع الحضارات وقريباً من مبدأ تقبّل الآخر واحترام حرية الأديان.

الدراسات السابقة:

لم أعر - في حدود اطلاعي - على بحوث عربية في شعر ساروجيني، ولكني اطلعت على مجموعة بحوث علمية لدارسين من الهند وبريطانيا تناولوا شعرها من الناحيتين الفنية والموضوعية. فمن الناحية الفنية قارب الباحث ميتا آجي خان بين الثقافتين الإنجليزية والهندية،

وأكد أن الشاعرة كتبت شعرها بالإنجليزية دون أن تتخلى عن وجدانها الهندي⁽²⁴⁾، وفي بحث آخر له تناول ميزة البراعة الفنية في شعرها وجماليات الأسلوب⁽²⁵⁾. كما تناول س. شانجام الظواهر الفنية في شعر ساروجيني⁽²⁶⁾. أما رؤاها الشعرية فكانت محط اهتمام جميع الدارسين الذين تناولوا شعرها ومن أبرز الدراسات في هذه المسألة دراسة برينكار داتا بعنوان "الهندوسية في شعر ساروجيني نايدو"⁽²⁷⁾ ودراسة أخرى بعنوان "القومية في شعر ساروجيني نايدو"⁽²⁸⁾ ودراسات أخرى شبيهة. يرى الباحث أن أياً من الدراسات السابقة لم تتعمق في عالمية الشعور الديني عند الشاعرة، وهي عالمية من شأنها أن تعزز اتجاه وساطة الشعر في التسامح الكوني بين الشعوب، كما لم تتوقف الدراسات السابقة عند النزعة الصوفية في شعر ساروجيني بوصف هذه النزعة اتجاهًا وجدانيًا عظيمًا نحو وحدة الفكر الشعوري في العالم، وإنما ركزت الدراسات على عمق المحلية والقومية الهندية إضافة إلى جماليات الفن التعبيري. ولذلك يسعى البحث إلى تحليل الرؤى الشعرية من منطلق فضائها الإنساني العام ولا سيما تلك المؤدية تلقائياً إلى وحدة الوجود الديني في العالم.

الوئام الديني في شعر ساروجيني نايدو

أ- يناهض الوئام الديني:

تكاد تكون الهند أرض الصوفية الأولى، فهي بلاد واسعة غنية بمختلف التضاريس الجغرافية، وهو غنى منح الطبيعة فيها تنوعاً نباتياً عظيماً وأكسبها عراقاً ميثولوجية ودينية متعددة الأطياف والملل والعقائد، فثمة الديانة الإسلامية والمسيحية وهما توحيديتان، والزرادشتية وهي فلسفة دينية إيرانية من أقدم الديانات في العالم، وهي توحيدية أيضاً، أما الهندوسية البرهمية فهي ديانة وثنية لها نظامها وقوانينها وتؤمن أن لكل منطقة أو عمل أو ظاهرة إلهاً، وكذلك السيخ وهي ديانة تزعم أنها وسط بين الإسلام والمسيحية، وديانات أخرى صغيرة حسب ما تظهره الموسوعة الحرة. ومن الطبيعي أن تزدهر النزعة التأملية بين الأعداد الهائلة للسكان في ظل الفقر ومكابدة آلام العيش، الأمر الذي أكسب الفرد الهندي بعامة روحاً زاهدة تتعايش مع الآلام بصبر لا حدود له وتبحث في فضاءات الغيب والخيال عن معتقدات دينية توفر لها الطمأنينة حتى لو كانت طمأنينة حزينة، لذلك ازدادت علاقة الهندي بكائنات الطبيعة حد الاندغام ووحدة الحال، حتى نتج عن هذه العلاقة عبادات لا حصر لها كعبادة البقر والفأر والنار والشجر، إضافة إلى عبادة الله عند المسلمين منهم، فظهرت الحرية الدينية منسجمة مع الروح البدائية في فطرتها الأولى ومع السلام النفسي الذي ينشده الفرد في كل حالات التقشف والجوع، وهو سلام قائم على الوجدان التأملي الصوفي العفوي وليس على العقل والمنطق والعلم.

وساروجيني بنت الطبيعة البنغالية، تشبعت طفولتها بعبادات الطبيعة وأخلاقها وبتقاليد الناس وأمزجتهم ومعتقداتهم التاريخية والدينية، فانغرس في نفسها ما يمكن أن يُسمى بوحدة الوجود بين الطبيعة والإنسان، فتوجّه نداءها إلى (صيادي كورمانديل):

" لا تتوانوا، هيا بنا نمضي سريعاً في أثر نداء

نورس البحر، البحر أمنا، الغمام أخونا، والأمواج جميعاً رفاقنا" (29)

تختار الشاعرة أن توجّه شعرها إلى فئة الفقراء العمال كالصيادين والنسّاجين والمغنيين المتجولين وعمال مطاحن الذرة، وسكان القرى، تحثهم على العمل بمسرة ومواظبة وبروح كونية عالية: " حيث يدعو صوت الريح أقدامنا الجوّالة،

عبر الغابة ذات الأصدااء والطريق ذي الأصدااء

نتجول والعود في أيدينا، نغني بلا كلل:

الناس جميعاً عشيرتنا، العالم هو بيتنا " (30)

فالمقطع السابق يبنى أن الشاعرة حريصة على أن تزيل من نفوس الفقراء الحقد على الحياة، وكراهية الآخر، وتحثهم على الغناء المتواصل بالرغم من الشقاء، ولا شك أن هذا النداء هو جوهر الروح الزاهدة المتصوّفة التي تعيش الألم بلذة ورضا. وتبلغ حساسية الشاعرة أوجها الصوفي حين تدافع عن حق الفأر في الحياة وحق الظبية الصغيرة في الأمن:

" أيتها الفأرة الصغيرة لم تبكين

بينما النجوم المرحّة تضحك في السماء " (31)

" أيتها الظبية الصغيرة لم تثنين

وحيدة تختبئين في تعريشتك في الغابة " (32)

في شعر ساروجيني روحانية صوفية عميقة مستمدة من جماليات الطبيعة وأحزان الإنسان معاً تقول:

" غابت روعي عميقاً في رؤى طلعت كأنها أشجار الخشخاش،

أرواح الحقيقة كانت الطيور التي تغرد،

أرواح الحب كانت النجوم التي تتوهج

أرواح السلام كانت الجداول التي تتدفق في تلك الغابة السحرية في بلاد النوم⁽³³⁾

وإذا كان الإحساس بالوئام الديني يحتاج إلى شعور سابق بمحبة السلام، فإن ساروجيني في قصائد متعددة تدعو إلى تصالح الذات مع نفسها ومع وجودها الخارجي عبر استمرار الحلم والانتصار على الحروب بالغناء الدائم:

" في غمار الحرب التي يخوضها العالم، والصراع الذي

تخوضه الحشود، فلننهض يا قلبي ولنجمع ما بقي من

الأحلام، ولسوف نقهر شجن الحياة بشجن الأغاني⁽³⁴⁾

إن معنى الفكرة هنا كحال البلبل الذي يقترب منه الصياد، لكنه يظل مستمتعاً بتغريده دون حقد على الصياد ولا على حظه العاثر.

تتوسل ساروجيني في نداءاتها الروحانية إلى الأزهار والطيور والأشجار وسائر أشكال الطبيعة الحية للتشارك في الانتصار على الآلام، ومن هذه الأشكال طيور القاوند والكويل وأشجار الشامبا والخشخاش والأشوكا التي تعني (عدم الحزن). كما تستدعي بعض الأساطير مثل سافيتري⁽³⁵⁾. كما أنها تشير إلى بعض الآلات الموسيقية الشعبية كالسارانجي. إنها تعقد شراكة وجدانية بين الإنسان وكنائات الطبيعة من أجل بقاء الأمل وترك الحزن والابتهاج بالربيع إلى مستوى عالٍ من التحدي:

" من كل ذلك فسوف أحمّد حزني الخاص لدى

النبع العميق للفرح الكوني .. أيها القدر

عبثاً تتوق إلى السيطرة على روعي الضعيفة

الوادعة التي لا تقهر⁽³⁶⁾

فالمقطع السابق يلخص اتجاه الشاعرة نحو غرس التفاؤل والقوة والحب والسلام في نفوس الناس على الرغم من كل مظاهر الحزن والشقاء والموت. وأتوقع أن هذا المبدأ هو جوهر الروح الهندية التي قابلت المستعمر بالصبر، ودعته للرحيل دون إراقة دماء، وهو المبدأ نفسه التي قامت

عليه فلسفة غاندي في مقاومة الاستعمار الانجليزي، وشاركته ساروجيني بعض مؤتمراته وجهوده في استقلال الهند⁽³⁷⁾.

ب- تجليات الوثام الديني:

يتضح مما سبق أن نزعة الوفاق مع الطبيعة، والتصالح مع النفس، والصبر على الجوع، والدعوة إلى الأمل والغناء والربيع، وتعدد المعتقدات الإيمانية ظواهر بارزة في الروحانية الشعرية الصوفية لدى ساروجيني، وهي ظواهر جذرية عززت الشعور الكوني المشترك في شعرها، وارتقت بإيمانها الخاص من الهندوسية (دينها) إلى الإيمان الجمعي والوفاق الديني الإنساني وراحت تنادي " عد إلى قبرك يا حلمي الميت .. لا تنتهك المقامات المقدسة التي أقمتها في شقوق قلبي⁽³⁸⁾". كما راحت تتسامى بشجاعة وجدانية نادرة نحو تأمل صيغ الإيمان على تعددها سواء في القارة الهندية أو في الكون كله وهو تأمل صوفي نقي من شوائب التعصب والشوفونية والانغلاق الفكري:

" أصنع إلى نداء المؤذن من المئذنة كيف

يطفو مثل راية معركةٍ على سور المدينة

...

حول مسجد شار مينار تمتزج أصوات المواكب

الجدلى بموسيقى الصنوج وأغنيات العاشقين⁽³⁹⁾

فالشاعرة هنا تشير إلى العقيدة الإسلامية من حيث الإيماء إلى السلام النفسي المتحقق من صوت المؤذن وهو يدعو إلى الصلاة، ومن حيث الحبور الذي يمتلك الناس وهم حول المسجد سعداء مطمئنون. وهي بذلك لا تتخلى عن هندوسيتها إنما تستعير من الدين الآخر ما هو ساراً للإنسان:

لتكن الدنيا طيبة أو قاسية:

لا ضياع مع الله ... لا إله إلا الله

محمد رسول الله⁽⁴⁰⁾

إن ساروجيني توحى للمأزومين بحل إيماني يزيل عناء النفس وصراعاها مع الزمن والواقع المرّ، حتى لو كان هذا المأزوم عجوزاً كما في قصيدتها (المرأة العجوز) إذ:

" مع أن الدنيا لا تتريث لتمدّ لها يد العون

أو تلتفت إليها،

فإن ما يفوق أساها وعَوَزها

هو الإيمان الذي يربط صدرها :

لا إله إلا الله

لا إله إلا الله

محمد رسول الله "(41)

ربما لا تكون المرأة العجوز مسلمة، ومع ذلك فإن الشاعرة توحى بالحلول الإيمانية للإنسان المفجوع، وذلك بأي معتقد ديني يسبب الأمن النفسي له ويدعوه للتصالح مع الحياة. وقد اختارت الشاعرة هنا الأذان في الدين الإسلامي. " إن توظيف النصوص الدينية في الشعر - كما يرى صلاح فضل - يعد أنجع الوسائل، وذلك لخاصية جوهرية في هذه النصوص تلتقي مع طبيعة الشعر نفسه، وهي أنه مما ينزع الذهن البشري لحفظه ومداومة تذكره، فلا تكاد ذاكرة الإنسان في كل العصور تحرص على الإمساك بنص إلا إذا كان دينياً أو شعرياً، وهي لا تمسك به حرصاً على ما يقول فحسب إنما على طريق القول وشكل الكلام أيضاً، ومن هنا يصبح توظيف التراث الديني في الشعر تعزيزاً قوياً لشاعريته ودعماً لاستمراره في حافظة الإنسان "(42). ولعل قصيدة (أذان المغرب) أبرز قصائد ساروجيني في هذه المسألة، فهي قصيدة تجسّد روح الشراكة الإيمانية لدى شعوب العالم عبر أديان مختلفة هي الإسلام والمسيحية والزرادشتية والبرهمية الهندوسية. ففي المقطع الأول توظف الشاعرة الصيغة الإسلامية للإيمان، كما لو أنها مسلمة:

" الله أكبر .. الله أكبر

من المساجد والمآذن ينادي المؤذنون

سبح بحمد ربك هداك للإسلام،

ظلال الغروب تتهاوى بسرعة :

الله أكبر .. الله أكبر⁽⁴³⁾

وأَتوقع أن اختيار الشاعرة لصلاة المغرب يعني أن الغروب موقف فاصل بين النهار والليل، وأن الأذان يأخذ المصلّي إلى رحاب الإيمان عند الحضرة الإلهية، حيث الطمأنينة والسلام، وحيث أن الله أكبر من كل شيء في الكون وهو مُدبّر النواميس له تطمئن القلوب. كأن الشاعرة أيضاً توحى للإنسان بضالة قيمته ومشاكله أمام قدرة الله، فيصبح الاحتماء بالله حينئذ خلاصاً من شقاء الدنيا وعذابات الواقع المعيش.

وفي المقطع الثاني تستدعي ساروجيني الصيغة الإيمانية المسيحية بصفتها صيغة أساسية في الديانات البشرية المعروفة:

" السلام عليك يا مريم ! السلام عليك يا مريم !

عند المذابح ينشد القساوسة بخشوع

أنتم يا أتباع ابن البتول،

أقيموا صلواتكم، فأجراس صلاة الغروب تقرع :

السلام عليك يا مريم ! السلام عليك يا مريم !⁽⁴⁴⁾

فالشاعرة تدعو المسيحيين أيضاً إلى الانتباه إلى صلاة الغروب، وأحسبها تقصد بصلاة الغروب هنا تلك اللحظة الحزينة التي تغيب فيها الشمس ويتكوّن الشفق ويستعد المؤمن لمواجهة الليل، فالأذان والأجراس تقوم بدور واحد في وقت واحد هو ساعة مغيب الشمس، وفي ذلك تلميح إلى وحدة الإيمان وحاجة الإنسان إلى الله سيد الخلق أجمعين.

وفي المقطع الثالث تترتل الشاعرة صيغاً دينية من الديانة الزرادشتية:

" أهورا مازدا ! أهورا مازدا

هكذا يتدفق كتاب الأفاستا الرنان

أنتم يا من تجلّون النار والنور،

انحنوا إلى الأسفل حيث تتوهج المشاعل الزرقاء التي لا يُخمد أوارها:

أهورا مازدا ! أهورا مازدا !⁽⁴⁵⁾

في هذا المقطع تلتفت الشاعرة إلى إحدى الديانات الشائعة في الهند وتردد مثل معتقبيها " أهورا مازدا "، وهي صيغة استغاثة بإله النور والخير عند الزرادشتيين الذي يؤمنون بأن الإله أهورا هو إله التقوى والعقل والحق مقابل رمز الشر الآخر أهرامان سبب الخطايا والشرور ومصائب الحياة إذ أهرامان هو الشيطان⁽⁴⁶⁾. فالشاعرة تناجيهم حسب معتقدتهم الديني ليمارسوا طقوسهم بحرية ما دامت هذه الحرية توفر لهم أسباب السلام مع النفس والحياة⁽⁴⁷⁾.

ثم تختار الشاعرة في المقطع الرابع والأخير من القصيدة العبارة الشائعة في الديانة البرهمية المعروفة في الهند فتتردد كما يردد أتباعها " نارايانا ... نارايانا " أي المجد للإله الأسمى الذي يحل بالكائنات فيخلصها من الشرور ويوفر لها الخير والطمأنينة، فهو الإله الذي تتجسد فيه أرواح الناس، الإله الـ (Supreme)⁽⁴⁸⁾.

إن حضور الشخصيات الدينية في شعر ساروجيني يؤكد أثر هذه الشخصيات في تعزيز الأمن الروحي للإنسان، فلقد " كانت شخصيات الأنبياء عليهم السلام. هي أكثر شخصيات التراث الديني شيوعاً في الأعمال الأدبية، لأن الأديب بهذا الاستدعاء يكون قد وصل تجربته بمعين لا ينضب من القدرة على الإحياء والتأثير "⁽⁴⁹⁾.

وبذلك يشير هذا الاستدعاء الشعري لصيغ الإيمان في أشهر العقائد الدينية في الهند إلى ما يأتي:

أولاً: انتصار الشاعرة لمعاناة الهندي بصرف النظر عن ديانته.

ثانياً: اعتقادها بالاشتراكية الإيمانية المحلية في بلدها.

ثالثاً: رغبتها في أن يحل السلام في نفوس مواطنيها

رابعاً: حياديتها وبعدها عن التعصب العرقي واللوني والديني، وإيمانها بضرورة تقبل الآخر.

خامساً: تطلعها العفوي إلى الوئام الديني بين شعوب العالم.

سادساً: قدرة الشعر على التأثير الوجداني في النفوس، إذ إن أغلب الصيغ الإيمانية التي يرددها معتنقو الأديان تشبه اللحظة الشعرية؛ فالخشوع التأملية بقدرة الله يحاكي إلى مستوى عالٍ فضاء التخيل الشعري التأملية أيضاً. وبذلك يكون قبول المتدين للشعر التأملية عالياً. ومن هنا يمكن القول إن الشعر بما يحمله من شحنات انفعالية جوانية يتعالق بقوة بالروحانية الإيمانية، الأمر الذي يعزز إمكانية أن يلعب الشعر دوراً ما في التسامح الديني، وتلك مسألة سبق أن وطدها كل من جوته وبوشكين - كما أسلفت -.

فساروجيني نايدو هندوسية العقيدة إلا أنها تجاوزت مذهبها بشجاعة، وناجت الأديان الأخرى ولا سيما الإسلام - ربما - لقناعتها بأن على الهنود أن ينشغلوا بالحب والأمل والربيع وليس بدوائر العصبية الدينية الضيقة، وهو أمر يشبه إلى حد كبير اتجاه جوته نحو الشرق والإسلام، إذ " لم يجد حرجاً وهو الغربي المسيحي في أن يعتبر نفسه مسلماً يؤمن برسالة محمد وبدين الإسلام ... فقد كان جوته يعتقد أن الأديان كلها تصدر عن ينبوع واحد: هو هذه الظاهرة الدينية الأولية، وليست الأديان المختلفة إلا مظاهر متعددة لهذه الظاهرة، لأن الله فوق مستوى كل عقل بشري .. وفي كل دين عنصر إنساني يختلف زيادة أو نقصاناً تبعاً لبعد هذا الدين أو قربه من تلك الظاهرة الدينية الأولى "(50). يبدو أن موقف ساروجيني من الدين شبيه جداً بموقف ابن بلدها الشاعر العالمي طاغور الذي عرف عنه قوله " ديانتي هي ديانة شاعر، جاءني خلال المسارب الخفية التي يأتيني خلالها الوحي بما أنظم من أناشيد، فلا فرق في النشأة وفي طريق النمو بين حياتي الدينية وحياتي الشعرية "(51). لا شك أن الشعر العظيم يوقع السحر في النفس البشرية بسبب كذبه الفني الجميل، هذا الكذب الذي يرسمه خيال الشاعر بلعب لغوي فائن وممتع. وقد جاء شعر ساروجيني (ولا سيما في المقاطع التي تناجي فيها الصيغ الدينية) غنياً بالتصوير الفني الذي يجعل المتلقي منسجماً مع الفكرة الدينية كقولها:

" أصغ إلى نداء المؤذن من المئذنة

كيف يطفو مثل راية معركة على سور المدينة "(52)

فالشاعرة تحبب الشخص بالصلاة عن طريق إصغائه لنداء الأذان الموحى بلذة انتصار قائد في معركة حين يرفع الراية فوق مكان عال. وتلك صورة نفسية حركية ممتعة تصور جمال اللحظة الإيمانية، علماً بأن أغلب الشعر الديني يقع في ذكر الحقائق الدينية الجاهزة فيفقد وهجه الجمالي. " فالمعاني إذا كانت شائعة على ألسن العامة من الناس لم يبرز في نظمها إلا الفحول من الشعراء الذين يستطيعون أن ينهضوا بالأسلوب إلى مستوى رفيع "(53). وقد انتبه الجاحظ إلى هذه المسألة فقال " ولهذا كان الشعر في الربانيات والنبويات قليل الإجابة في الغالب، ولا يحذق فيه إلا الفحول .. لأن معانيها متداولة بين الجمهور، فتصير مبتذلة لذلك "(54).

فالصورة الفنية في الشعر الديني تحديداً تكسب المتلقي لذة شعورية مضاعفة تزيد من استجابته الوجدانية والعقلية للمعنى الإيماني، وتقول أيضاً مخاطبة الحلم الميت:

" لا تنتهك المقامات المقدسة التي أقمتها في شقوق قلبي "(55) لكأن فؤادها معابد متعددة تحقق من خلالها نشوة الإيمان والسلام. وهي في قولها هذا وفي اتجاهها العام نحو الونام الديني إنما تشابه أيضاً موقف ابن عربي من الأديان:

" لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ

وبيتٍ لأصنامٍ وكعبةً طائفٍ

وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني⁽⁵⁶⁾

فقلب ابن عربي مفتوح على الأديان الثلاثة (الإسلام والمسيحية واليهودية)، ومن خلال اتحادها معاً يكون الحب هو الدين الكلي الجامع. فساروجيني إذن تشترك مع ابن عربي في قضية وحدة الأديان أو ما يُسمى بالعقيدة الجامعة (Interconfactionalism).

وإلى جانب الصور الشعرية الرشيقة التي أسهمت في تعزيز المتعة الروحانية نجد ظاهرة التكرار منتشرة في شعرها بشكل ملحوظ وهو تكرر يؤكد عمق مشاعر الشاعرة نفسها نحو اللحظة الإيمانية والأمن النفسي، ففي قصيدة [المتسولون المتجولون] تختتم كل مقطع شعري بـ " الله ... الله " كأن هذا التكرار لازمة لأغنية دينية معروفة، وهي بهذا التكرار البليغ المتأني عن نشوة صوفية عميقة إنما تجسد فكرة أن الإيمان بالله هو الخلاص وهو القوة الجمالية الجامعة لكل أنواع الخير والفضيلة والنور، وهو الملاذ الأول والأخير لدمة الحرية على غرار المقطعين الآتيين:

" نحن أبناء القدر الذين ولدنا أحراراً

ماذا يهمنا من أمر الثروة والسلطان

أو مجد العظماء

(الله !! الله)

قد تمنحنا الحياة أو تمنع عنا

سقفاً أو كساءً، خبزاً أو ذهباً

لكن أفئدتنا تملأها البهجة والجرأة

الله ! الله ! " (57)

ويبلغ بها استدعاؤها لصيغ دينية إسلامية حدً تكثيف مجموعة أسماء الله الحسنى في قصيدة واحدة هي (دعاء الإسلام) بهدف غرس السكينة في النفوس وإيجاد طريق للبشرى وللحرية، فقد أنهت كل مقطع باسمين من أسماء الله [يا حميد ! يا حفيظ، يا غني ! يا غفار، يا وهّاب ! يا واحد، ! يا قدير ! يا قوي، يا رحمن ! يا رحيم] (58).

وهي إنما توظف هذه الأسماء فلكي ينتصر الفقراء على آلامهم دون اعتبار إلى أنها هندوسية العقيدة. لقد تجاوزت العصبية الدينية لتغني لصالح الإنسان بالأمل والحياة ضد العبودية والموت، وذلك على غرار شجاعة (جوته) في توظيف القرآن الكريم ولا سيما الأسماء الحسنى عندما قال في قصيدته (الطلاس):

" لله المشرق ولله المغرب

الله، الله هو العدل، يقسم بين الناس بالعدل

فلتسبحوا إذن بهذا الاسم المكين

من بين أسمائه (المائة) آمين !

يريد الشيطان أن يسلك بي مسالك الضلال

ولكنك تعرف أيها الرب كيف تهديني سواء السبيل " (59)

فجوته يستلهم مجموعة من آيات القرآن الكريم في موجة انفعالية روحانية تخطت حدود دينه المسيحي. ومن الطريف أن كلاً من ساروجيني الهندوسية وجوته المسيحي لو قدّم رؤاه الدينية تلك نثراً أو في صورة أفكار في مقالة أو محاضرة لما كان لأفكارهما أثر وجداني في النفوس، وربما حوسبا على تخطيها لدينيهما، ولكن المسامحة قائمة والاستجابة متوقعة؛ لأن الرؤى جاءت في صيغ شعرية، والشعر سحر كذبه ممتع، وما يُصدّق في الشعر لا يصدّق في الحقيقة والواقع. إن مبدأ التعايش السلمي القائم على احترام خصوصيات الأديان أصبح فكراً شهيراً على يد غاندي ومريديه على رأسهم ساروجيني نايدو التي طبقت فكر غاندي والنزعة الصوفية الهندية (شعراً) مستثمرة فتنة الشعر في بث الروحانية التأملية في بعدها الإنساني الراقى. فالمستشرق الفرنسي لويس ماسينيون على سبيل المثال " جعل من أفكار غاندي وسيلة لرسم مفاهيمه للحوار

مع الآخر والتعامل معه وقبوله رغم الاختلاف معه، وذلك على أساس التعامل السلمي المفعم بذهنية الاعتماد على القوة الروحانية كصناعة للرأي العام ولمزاج الشعوب والأفراد⁽⁶⁰⁾ وهذا ما أنجزته ساروجيني في شعرها حين توجهت إلى أصحاب الديانات المختلفة في الهند توحى لهم بفن الحياة القائمة على صناعة الانسجام الروحاني بين الذات المعذبة بفقرها ومكابداتها، وواقعها المؤلم. والمتأمل بفكر المستشرق السابق الذكر يجد تطابقاً واسعاً بين آرائه ونزعة التقارب الديني في شعر ساروجيني، إذ " كان الطموح المركزي للمقاربة الفكرية التي طوّرها ماسينيون للقضية الفلسطينية (والتي اعتبر أن غاندي طوّر مثيلتها في الهند) يتمحور حول اعتبار أن الدين هو عناصر توحيد في المجتمع، كما أنه يمكن أن يكون عنصر توحيد وتقارب بين المجتمعات إذا ما كانت منطلقاته هو " التصحيح الأخوي " المتبادل بين البشر عبر " منهجية الثقافي الاجتماعي " في التعامل بين أتباع الديانات المختلفة "⁽⁶¹⁾.

نتائج البحث:

يتبين للباحث ما يأتي:

- 1- أن الشاعرة الهندية ساروجيني نايدو لم تتعصب لهندوسيتها، وإنما استلهمت عدة أديان، ولا سيما الدين الإسلامي من أجل توفير الطمأنينة لأبناء بلدها، وبذلك يكون الشعر وسيطاً جيداً في التسامح بين العقائد الدينية في البلد الواحد. وفي نشر قيم الجمال والسلام.
- 2- انضمت الشاعرة تلقائياً إلى مجموعة الشعراء الذين ناصرُوا الوئام الديني بين الشعوب مثل جوته وبوشكين وطاقور وابن عربي.
- 3- أكدت الشاعرة ثلاثية التآخي بين النزعة الصوفية التأملية، والشعر والدين.
- 4- وفقت الشاعرة في استخدام الصور الشعرية في الفكرة الدينية، وجعلت أسلوب التكرار الانفعالي وسيلة للتأثير في وجدان المتلقي.

توصية:

يوصي الباحث بمضاعفة الدراسات التي تتناول قضية الوئام الديني، وذلك من أجل تعزيز حرية الأديان وتقبل الآخر واحترام التعددية الإيمانية، فمن شأن ذلك أن يزيل الأحقاد من نفوس الشعوب، وأن يحقق التصالح الاجتماعي بينهم، وأن يضاعف التواصل والتشارك الصادق في الأعمال الخيرية الجامعة.

Religion Harmony in Sarojini Naidu's Poetry

Rashed Ali Essa, *Al-Balqa Applied University, Amman, Jordan*

Abstract

This research aims at presenting Harmony among religions in the Indian Sarojini Naidu's Poetry by investigating selected poems of her works which are translated in {The Prayers of the Nightingale }book. The research also sheds a light on the effect of her poetry in Spreding volumes of Croodness, Beauty and Indulgence among nations. The research concludes that Sarojini writes her poetry by the influence of sufis tendency.

She emphasizes the Freedom of religions and paves the way for Harmony to take a place among many local and global beliefs. The research also proves that poetry is able to make this harmony if written by certain technical, aesthetical and effective style. Sarojini by this becomes a considerable member of the global poets who stand up for " Religions Variety " like Ghotte, Boshkin, Taghor and Ibn Arabi.

قدم البحث للنشر في 2015/1/27 وقبل في 2015/5/24

الهوامش والإحالات

- (1) قال كعب الأحبار: إنا نجد قوماً في التوراة أناجيلهم في صدورهم، تنطق ألسنتهم بالحكمة وأظنهم الشعراء، ابن عبد ربه، العقد الفريد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، مج3، الجزء السادس، ص108.
- (2) ويلسون، كولون، الشعر والصوفية، بيروت، ط1، ترجمة عمر الديراوي، دار الآداب، 1972م، ص51.
- (3) أحدث تناص مع الصوفية الشرقية على سبيل المثال رواية الكاتبة التركية إليف شافاق، إذ وظفت مبادئ الصوفية الدينية عند جلال الدين الرومي بأسلوب روائي فني، ينظر للتمثيل الصفحات (شافاق، إليف، قواعد العشق الأربعون، ط1، ترجمة خالد الجبيلي، لندن، دار طوى، 2012م، ص 76-80).

- (4) تيغان، فيليب فان، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، ط2، ترجمة فريد انطونيوس، لبنان، منشورات عويدات، 1980م، ص29.
- (5) عياد، شكري، المذاهب الأدبية والنقدية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 177، 1993م، ص172.
- (6) جورجيه، استيفن، الأدب الألماني في نصف قرن (1868-1933)، عبد الرحمن بدوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 181، 1994م، ص21.
- (7) عيسى، راشد، وساطة الشعر في التسامح الديني والثقافة العالمية، الكويت، مؤسسة البابطين، 2011م، ص26.
- (8) المناصرة، عز الدين، الشعرية، ط1، الأردن، منشورات مكتبة بrehومة، 1992م، ص169.
- (9) وساطة الشعر في التسامح الديني، مرجع سابق، ص 38.
- (10) القصيدة مخطوطة في مكتبة الأزهر تحت رقم (165) بخيت 45789 وعليها شرح النابلسي تحت عنوان ردّ المفترى عن الطعن في الششتري، ينظر كتاب الرمز الشعري عند الصوفية، عاطف جودة نصر، بيروت، دار الأندلس، دار الكندي، 1978م، ص476-477.
- (11) مومزن، كاترينا، جوته والعالم العربي، ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 194، 1995م، ص183.
- (12) وساطة الشعر في التسامح الديني، مرجع سابق، ص50.
- (13) جوته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص179.
- (14) ينظر كتاب الغمري، مكارم، مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 155، 1991م، ص82 فما فوق.
- (15) سرطاوي، نزار، من مقدمة ترجمته لمختارات شعرية بعنوان صلوات العندليب، عمان، دعم وزارة الثقافة الأردنية، 2013م، ص 13-15.
- (16) المجموعات هي: العتبة الذهبية، بريطانيا، 1905م، طائر الزمان: أغاني الحياة والموت والربيع، لندن، 1912م، والجناح المكسور: أغاني الحب والموت والربيع، 1917م.

- (17) هما ريشة الفجر، الهند، 1943م والنساجون الهنود، الهند، 1971م.
- (18) مثل موقع www.Poem Hunter أو الويكيبيديا الموسوعة الحرة.
- (19) صلوات العنديل، مرجع سابق. ونزار سرطاوي، شاعر ومترجم أردني معروف، ترجم إلى العربية لنخبة من الشعراء الأوروبيين، كما نقل إلى الإنجليزية قصائد لمجموعة من الشعراء الأردنيين على غرار كتابه المذكور.
- (20) المرجع نفسه، ص 15-16.
- (21) سبق للباحث أن شارك في مؤتمرات علميين بهذا الخصوص: الأول هو الأدب وحوار الحضارات، تونس، جامعة سوسة، 2010م. والشعر وحوار الحضارات، الإمارات، تنظيم مؤسسة جائزة البابطين، 2011م.
- (22) ينظر، جوته والعالم العربي، مرجع سابق، جميع محاور الكتاب.
- (23) ينظر، وساطة الشعر في التسامح الديني، مرجع سابق، ص 38-43.
- (24) The Poetry of Sarojini Naidu: A Fusion of English and Indian Culture. International Journal and Literature (IJEL).
- (25) The Poetry of Sarojini Naidu: An Expression of Artistry. International Journal of Linguistics and Literature (IJEL). Issn 2319-3956. Vol.2, Issue 4, Sep. 2013, 7-12.
- (26) A Study of Technical Aspects in Sarojini Naidu's Poetry. International Journal of Humanities and Social Science Invention. Issn (on Line): 2319-7714. www.ljhssi.org. Volume1 Issue Decemper: 2012-PP-013.
- (27) Indianness in Poetry of Sarojini Naidu's Prinkar Datta, Galaxy: International Multidisciplinary Research Journal Issn 2278-9529.
- (28) Nationalism in Sarojini Naidu's Works. W.w.w. Sarojini Naidu.
- (29) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص 32.
- (30) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص 27.
- (31) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص 33.
- (32) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص 34.
- (33) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص 43.
- (34) المرجع نفسه، ص 48.

- (35) تعدُّ سافيتري رمزاً لوفاء الزوجة لزوجها، وتروي الأسطورة التي وردت في الملحمة الهندوسية المهابهارتا، كيف أن الأميرة سافيتري قابلت إله الموت بعد موت زوجها الملك ساتياغان واستطاعت أن تحتال عليه وتعيد زوجها إلى الحياة. صلوات العنديل، مرجع سابق، هامش أورد المترجم، ص74.
- (36) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص98.
- (37) سافرت عام 1930م إلى الولايات المتحدة حاملة معها رسالة حركة اللاعنف من المهاتما غاندي، وحين اعتقل المهاتما في العام نفسه استلمت نايدو زمام الأمور في حركته، كما تمَّ القبض عليها ومكثت في السجن 21 شهراً، وذلك عام 1942م. انظر صلوات العنديل، مرجع سابق، المقدمة، ص15. وينظر كذلك موقع ساروجيني نايدو على شبكة الإنترنت.
- (38) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص54.
- (39) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص65-66.
- (40) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص92.
- (41) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص93.
- (42) فضل، صلاح، إنتاج الدلالة الأدبية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1993م، ص 41-42.
- (43) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص99.
- (44) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص99.
- (45) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص100.
- (46) ينظر (ar. Wikipedia.org) الموسوعة الحرة (بتصرف).
- (47) المرجع نفسه (بتصرف).
- (48) أي الكائن الأسمى (الله)، بعلبكي، منير و بعلبكي، روجي، المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ط9، 2005م، مادة (Sup).
- (49) زايد، علي عشري. استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997م، ص16.
- (50) عبد الرحمن بدوي/ مقدمة ترجمته لكتاب: جوته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، مرجع سابق، ص15-17.

- (51) ينظر: وساطة الشعر في التسامح الديني، مرجع سابق، ص5.
- (52) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص65.
- (53) غطاشة، داوود، النقد العربي القديم، دار الفكر، عمان، ط1، 2009م، ص79.
- (54) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ج1، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1960م، ص110.
- (55) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص54.
- (56) لمزيد من التفصيل ينظر الرمز الشعري عند الصوفية، مرجع سابق، ص 485.
- (57) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص107-108.
- (58) صلوات العنديل، مرجع سابق، ص111-112.
- (59) جوته، الديوان الشرقي للمؤلف العربي، مرجع سابق، ص65-66.
- (60) الذوادي، زهير. لويس ماسينيون، الاستشراق ومسألة الصهيونية، تونس، مجلة الحياة الثقافية، العدد 256 عام 2014م، ص 57.
- (61) مرجع نفسه، ص57.

المصادر والمراجع

أ- المصادر:

- 1- ابن عبد ربه، العقد الفريد، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، مج3، الجزء السادس، د.ت.
- 2- بعلبكي، منير وبعلبكي، روعي، المورد، بيروت، دار العلم للملايين، ط9، مادة (Sup)، 2005م.
- 3- نايدو، ساروجيني، صلوات العنديل، ترجمة نزار سرطاوي، عمان، دعم وزارة الثقافة الأردنية، 2013م.

ب- المراجع:

أولاً: المراجع العربية:

- 1- تيغان، فيليب فان. المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا، ط2، ترجمة فريد أنطونيوس، لبنان، منشورات عويدات، 1980م.
- 2- الجاحظ. البيان والتبيين. ج1، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1960م.

- 3- جوته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط، لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.
- 4- جورجيه، استيفن. الأدب الألماني في نصف قرن، عبد الرحمن بدوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة رقم 181، 1994م.
- 5- زايد، علي عشري. استدعاء الشخصية التراثية في الشعر العربي المعاصر، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997م.
- 6- عياد، شكري. المذاهب الأدبية والنقدية، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 177، 1993م.
- 7- عيسى، راشد. وساطة الشعر في التسامح الديني، الكويت، مؤسسة جائزة البابطين، 2011م.
- 8- غطاشة، داوود. النقد العربي القديم، عمان، دار الفكر، 2009م.
- 9- الغمري، مكارم. مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي، مكارم الغمري، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 155، 1991م.
- 10- فضل، صلاح. إنتاج الدلالة الأدبية، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1993م.
- 11- المناصرة، عز الدين. الشعرية، ط1، الأردن، منشورات مكتبة برهومة، 1992م.
- 12- مومزن، كاتارينا. جوته والعالم العربي. ترجمة عدنان عباس علي، مراجعة عبد الغفار مكاوي. الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 194، 1995م.
- 13- نصر، عاطف جودة. الرمز الشعري عند المتصوفة. بيروت، دار الأندلس، دار الكندي، 1978م.
- 14- ويلسون، كولون. الشعر والصوفية، ط1، ترجمة عمر الديراوي، بيروت، دار الآداب، 1972م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 1- The Poetry of Sarojini Naidu: A Fusion of English and Indian Culture. International Journal and Literature (IJEL).
- 2- The Poetry of Sarojini Naidu: An Expression of Artistry. International Journal of Linguistics and Literature (IJEL). Issn 2319-3956. Vol.2, Issue 4, Sep. 2013, 7-12.

- 3- A Study of Technical Aspects in Sarojini Naidu's Poetry. International Journal of Humanities and Social Science Invention. Issn (on Line): 2319-7714. www.ljhssi.org. Volume1 Issue Decemper: 2012-PP-013.
- 4- Indianness in Poetry of Sarpjini Naidu's Prinkar Datta, Galaxy: International Multidisciplinary Research Journal Issn 2278-9529.
- 5- Nationalism in Sarojini Naidu's Works. Sarojini Naidu.

المعجم الحاسوبي أحادي اللغة حقيقته ومصادره وآفاق استخدامه

صفاء الشريدة ومصطفى حيادرة*

ملخص

يسعى هذا البحث إلى تكوين صورة مفترضة لمعجم حاسوبي للغة العربية، يستثمر طاقات الحاسوب لا في الجمع والعرض فقط، بل في المعالجة والاستخدام أيضاً.

ويتمثل المعجم المقترح في قاعدة بيانات حاسوبية؛ تتجاوز المادة الشارحة الجاهزة المخزنة، لتصل إلى بيان معاني السياقات العربية بصورة مادة مشروحة للمفردات والجمال عن طريق آليات متنوعة؛ تستثمر الذكاء الاصطناعي في الحاسوب، ليصبح مستخدماً يفهم ما يدخل إليه، ويشرحه لطرف آخر.

وقد قُسِّمَ هذا البحث إلى جانبين؛ جانب توصيفي يبين أهداف المعجم، وأسس وضعه، ومادته، والتقانات الحاسوبية التي تخدم إنجازها. وجانب تطبيقي يقدم شكلاً مقترحاً لذلك المعجم.

المقدمة:

يعد المعجم أداة ضرورية لحفظ المادة اللغوية، ومساعدة المستخدم في إيجاد المفردات التي تخدم حاجته. وقد جاءت فكرة إنشاء معجم حاسوبي لاستثمار قدرات الحاسوب في اختصار الوقت والجهد عند إجراء العمليات اللغوية؛ مما يوسع دوائر الاستخدام لدى المتعاملين مع اللغة على اختلاف أهدافهم.

وقد سبق دارسون إلى توصيف فكرة لذلك المعجم الحاسوبي⁽¹⁾؛ أساسها أنه تمثيل للمعجم الورقي مدخل حاسوبي، بالاستفادة من طاقات الحاسوب في الحفظ والاسترجاع؛ بما يجعل مادته أشمل، ومفرداته أسهل استخراجاً؛ فهو معجم يحتوي مادة اللغة، لا على هيئة ورق، بل بصيغة

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن

(1) انظر: منهج إعداد المعجم العربي الحاسوبي للغة العربية، مروان البواب، الاجتماع الثاني لخبراء إعداد المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية، 2008 (مجلد البحث).

تتفق مع البرمجة الحاسوبية؛ أي أنه يشمل جميع المعاني والتصريفات التي يحتاجها الباحث، ويسهل فيه استحضار المفردات بصورة سريعة، وموسع بقدر الإمكان بحيث يشمل أكبر قدر من المادة اللغوية، ويعتمد على قدرة المستخدم في اختيار المعاني من مجموع الخيارات التي لديه⁽²⁾.

وكان اللغويون قد عرفوا المعجم بأنه كتاب يحوي مفردات اللغة أو مختارات منها، مرتبة على حروف المعجم وفق نظام معين؛ يشرح معانيها ويبين دلالاتها⁽³⁾. ويعرف رياض زكي قاسم المعجم اللغوي بأنه "مرجع يشتمل على كلمات لغة ما: كلها أو جمهرتها، مرتبة - في الغالب- ترتيباً هجائياً، مع تفسير معنى كل منها، وذكر معلومات عنها، من نطق وصيغ واشتقاق ومعان. وتكون الكلمة مادته الرئيسية، وحول تفسير معناها، أو شرح دلالاتها يبقى في حدود الدلالة المركزية للكلمة"⁽⁴⁾.

وقد امتدت صناعة المعجم العربي قروناً طويلة؛ كان القائمون عليها يسعون إلى زيادة حجم المخزون اللغوي، وإجادة الترتيب وفق مخارج الأصوات، أو الترتيب الهجائي أو اعتماد القافية؛ إذ كان التنافس في شمول المادة وسهولة الاستخراج؛ يقول ابن منظور في سياق حديثه عن المعاجم التي ألقت قبله إنه رأى "علماءها بين رجلين :... أما من أحسن جمعه، فإنه لم يحسن وضعه، وأما من أجاد وضعه، فإنه لم يجد جمعه، فلم يفد حسن الجمع مع إساءة الوضع، ولا نفعت إجادة الوضع مع رداءة الجمع"⁽⁵⁾.

ويفهم من كلام ابن منظور أن إنجاح هذين الهدفين كان يمثل نزوة الإحسان في صناعة المعجم، وهو ما يفترضه لمعجمه. وقد علق عدنان الخطيب على مثل هذه الآراء بقوله: "ويلاحظ من استعراض القواميس الكثيرة التي تضمها هذه المدارس (يريد المدارس المعجمية) ... كان الغرض منه تحقيق أمرين أساسيين هما: التزام الصحيح من الألفاظ، وتيسير البحث عن المواد"⁽⁶⁾.

ولم يختلف المعجم الحديث عن القديم في تركيزه على الهدف ذاته، وإن اكتسبت العملية الإحصائية للمفردات- أحياناً- مزيداً من الدقة والتحديث، فتخلص من بعض مفردات المعاجم

(2) انظر: السابق.

(3) من قضايا المعجمية العربية المعاصرة، أحمد شفيق الخطيب، جمعية المعجمية العربية، تونس، ص 597.

(4) المعجم العربي، رياض زكي قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط 1، 1987 ص 19

(5) لسان العرب، ابن منظور، دار لسان العرب، بيروت (د ت)، ج ، المقدمة.

(6) انظر: المعجم العربي نشأته وتطوره، حسين نصار، ط 2، دار مصر للطباعة والنشر، ج 1 486.

القديمة كالحوشي، والغريب، والمنتهي من الاستعمال. وأضيف إليه شيء من المولد، والمعرب، والاصطلاحي.

وقد بقي هذا العمل- على أهميته- قاصرا؛ ذلك أنه أبقى الهدف من صناعة المعجم منحصرا في بيان المعاني المقابلة للمفردات تبعا لاختيارات المستخدم، دون أن يتجاوز ذلك لتقديم البدائل الأخرى التي يمكن أن تستفاد من اللفظة عندما يتم توظيفها في السياقات المختلفة.

وعليه، بقي الاهتمام بالمفردة -ببعدها الدلالي- الهدف الأساس من وضع المعجم قديما وحديثا، على حساب الهدف الوظيفي المتمثل في دور الكلمة في السياق معني وتركيبا؛ باعتبار المعجم كتابا يعتمد على اختيارات المستخدم، دون أن يمتلك أية أدوات ذاتية لاقتراح المقابلات المناسبة الصالحة للحلول في السياقات؛ بهدف تحقيق معان مقبولة ومفهومة، دون الإخلال بالنسق النحوي أو الصرفي للسياق.

إن تحديد نوع المعجم منوط بالهدف المنشود من صناعته، وبالجمهور الذي يوجه إليه؛ فإذا استطاع المعجم القديم أن يقدم للمؤلف والدارس اللغوي والمترجم كل المقابلات الممكنة التي تحسن طرائق الأداء اللغوي التي يختارها فإن على المعجم الحديث أن يحقق الأهداف التعليمية والتعليمية، بتوفير شرح في اللغة الواحدة، والترجمة بين اللغات المختلفة؛ غير مكثف بالاعتماد على المستخدم وحده، بل بامتلاكه أدوات ذاتية أخرى تحقق ذلك.

وتنطلق فكرة المعجم الحاسوبي المقترح من الهدف الوظيفي؛ عندما تحل المفردات حولا صحيحا في السياق، بدلا من مكوناته الأصلية، سواء أكان ذلك في معجم أحادي اللغة أم ثنائي اللغة؛ فالكلمة تدخل في إطار ممنهج من العمل المعجمي، يشمل المعنى بمجموع المترادفات الممكنة، ويخضع لعملية التمهيص النحوي والصرفي والدلالي من نسخة حاسوبية محفوظة؛ يعمل الحاسوب على تكوين اختياراته الذاتية منها، ويخرج المعنى بعد ذلك على هيئة كلمة في نص.

الدراسات السابقة:

سبق دارسون إلى توصيف فكرة المعجم الحاسوبي⁽⁷⁾ على أساس أنه تمثيل للمعجم الورقي مدخل حاسوبيا، بالاستفادة من طاقات الحاسوب في الحفظ والاسترجاع؛ بما يجعل مادته أشمل، ومفرداته أسهل استخراجا؛ فهو معجم يحتوي مادة اللغة، لا على هيئة ورق، بل بصيغة تتفق مع البرمجة الحاسوبية؛ أي أنه يشمل جميع المعاني والتصريفات التي يحتاجها الباحث، ويسهل فيه

(7) انظر: منهج إعداد المعجم العربي الحاسوبي للغة العربية، مروان البواب، الاجتماع الثاني لخبراء إعداد المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية، 2008 (مجلد البحث).

استحضار المفردات بصورة سريعة، وموسّع بقدر الإمكان بحيث يشمل أكبر قدر من المادة اللغوية، ويعتمد على قدرة المستخدم في اختيار المعاني من مجموع الخيارات التي لديه⁽⁸⁾. وأبرز هذه الدراسات تمثلت في:

- 1- منهج إعداد المعجم العربي الحاسوبي للغة العربية لمروان البواب، وهو البحث الأكثر توصيفا لفكرة المعجم الحاسوبي، وقد أعد ضمن مجموعة من الأبحاث تدرس حوسبة اللغة العربية في جوانب مختلفة في مؤتمر معدّ لذلك.
- اهتم مروان البواب بتوصيف المفردة العربية من حيث التصريف، وأعد جداول شملت الأفعال، والأسماء والأدوات. ثم أقام شاشة البحث لتتضمن البحث في كامل المعجم، والمداخل، والتعاريف، والأمثلة، بإدخال المادة المطلوب بيان معناها. ومما يرى في هذا المعجم أنه يتعامل مع المعجم الحاسوبي على اعتبار أنه معجم تقليدي يقدم خدمة المعنى بضرب من الشمولية يحيط فيه بالأصول والتصريفات والأمثلة والشواهد بصورة موسعة تستغل قدرات الحاسوب الخارقة في استيعاب ذلك. وهو جهد لا تنكر فيه إحاطة الفكرة وإعداد مخططات واضحة لإنجازها.
- 2- الجانب اللغوي للمعجم الحاسوبي للغة العربية لمحمود إسماعيل صالح يقوم على فكرة بيان معاني المفردة، فيوضح مصادر المادة الموجودة على الشبكة على هيئة مدونات أو معاجم آلية. وهو يعتني كذلك ببيان معنى المفردة.
- 3- مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجاً لعبد الله أبو هيف، وعالجت فيه بعض تحديات حوسبة المعجم، مثل النحو وتيسيره، والتغيرات الدلالية، ووضع المصطلحات وتوليدها، وتوظيف التقنيات العصرية. وختم البحث بالحديث عن آليات المعجم العربي الجديد. وفي خاتمة اقترح بعض الحلول لإجراء هذه الحوسبة.
- وفي جميع الدراسات السابقة التي ذكرنا، كان القاسم المشترك بينها جميعاً متمثلاً في كونها تعد استخراج معنى المفردة، وكل ما تعلق بها في المستوى الصرفي، أو الدلالي الذي تعرضه الشواهد والأمثلة في تلك المفردات، هو النتيجة الأخيرة التي يقدمها المعجم؛ فهو-

(8) انظر: منهج إعداد المعجم العربي الحاسوبي للغة العربية، مروان البواب، الاجتماع الثاني لخبراء إعداد المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية، 2008 (مجمل البحث).

بلغة مباشرة- معجم شامل إلى حد كبير؛ اتخذ لنفسه صورة حاسوبية بديلا عن الصورة الورقية.

أما معجمنا الذي نقترحه فهو يعدّ المادة في المعجم السابق وسيلة لاستثمار الحاسوب لإنتاج اللغة، بأن يتمثل الذكاء الاصطناعي؛ الذي يمكن بموجبه أن يؤدي اللغة، ويعدل عليها، في عمليات الشرح والتفسير للنصوص العربية، أو أن يخلق تصورا لاستيعاب هذه الافتراضات في عمليات الترجمة بين اللغات.

أولا: الجانب النظري:

أ- أهداف المعجم الحاسوبي

من أهداف هذا المعجم سواء أكان أحادي اللغة أو ثنائيها:

- 1- شرح النصوص العربية للمتعلمين؛ كقصيدة من الشعر أو نص نثري؛ إما على هيئة مفردات ومعان، وإما على هيئة جمل وعبارات، وهو الهدف الذي سنركز عليه في بحثنا هذا.
- 2- ترجمة النصوص الأجنبية، وكأنها نسخة حاسوبية للترجمة اللغوية، مع مراعاة أن تكون العملية تبديلية بين اللغتين.
- 3- تحويل المكتوب إلى منطوق، فمعجم العربية حتى اليوم ليس فيه تطبيق لفظي للأداء اللغوي المكتوب، وهو أمر أساسي في تقريب اللغة من المتعلم؛ سواء أكان من أبنائها، أم من الناطقين بغيرها.

ب- أسس وضع المعجم الحاسوبي

يعتمد وضع هذا المعجم على أساس أن الحاسوب قادر على: "تخزين كمّ هائل من المعلومات على الشبابة، أو على الأقراص الليزرية، فضلا عن قضية الاستيعاب الضخم؛ إذ تقدم تقنيات الحاسوب إمكانات واسعة تسهل عمليات البحث، وتتيح فرصة إيجاد ما نريد بسرعة فائقة؛ فهناك البحث عن كلمة، أو عن جزء من كلمة، أو عن الوسائل المستخدمة في عرض المادة الموسوعية كالصوت، والصورة الثابتة، والصورة المتحركة⁽⁹⁾.

وباستغلال قدرة الحاسوب تلك يمكن إجراء العمليات الآتية:

(9) انظر مقالة بعنوان : صناعة المعجم العربي، /4DocLib/alawad/faculty.ksu.edu.sa.

1- إجراء الإحصاءات الملائمة لتتبع الكلمات كثيرة الدوران في الاستخدام، ومعانيها كثيرة الشيوخ؛ إذ تتفق الصناعة المعجمية الحديثة على أن كلمات المداخل هي مفردات اللغة، طبقاً لما يظهر ببحث الواقع اللغوي، وليس بالنسخ من المعاجم السابقة؛ وذلك بالاعتماد على المناهج التعليمية، والمواد البحثية المتخصصة، والجرائد و مواد التلفزة الفصيحة، والشابكة، وكل النصوص التي تؤلف في اللغة، وإن كانت محدودة الاستخدام.

2- إيجاد الأطر التي تربط المفردات بعد تحديد الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه؛ فاستخدام كلمة "لسان" يمكن أن يذهب إلى معان كثيرة؛ لا تحدد دلالاتها إلا بتحديد الحقل الذي تنتمي إليه؛ فيمكن أن ينظر إليها مفردة أو مركبة مع اسم آخر، كما ينظر إلى المعاني الحقيقية والمعاني المجازية. وفي ما يلي استعراض لأمثلة مصنفة في الجدول التالي:

الجدول (1)

أمثلة لاستخدامات "لسان" بدلالات مختلفة

<p>1- اللسان: جسم لحمي مستطيل متحرك، يكون في الفم (علم الأحياء).⁽¹⁰⁾</p> <p>واللسان: عضو النطق النشط يتحرك ليؤدي دوراً في نطق معظم الأصوات الكلامية ويؤدي دوراً مهماً في إيقاف تيار التنفس أو إعاقته أو تشكيل التجويف الفمي. (علم الأصوات الوظيفي).⁽¹¹⁾</p> <p>2- اللسان: اللغة (علم اللغة)</p> <p>استعمال علمي وأدبي.</p> <p>"لسان الذي يلحدون إليه أعجمي"⁽¹²⁾</p> <p>"وقد تعلم اللسان"</p> <p>"وجرح اللسان كجرح اليد"⁽¹³⁾</p> <p>"ولا تتقي ذم العشيعة كلها"</p> <p>وتدفع عنها باللسان وباليدي¹⁴</p>
--

(10) جميع ما يذكر من شروح، إلا ما وثق، فهو من المعجم الوسيط.

(11) المعجم المفصل في علم اللغة، ميشال عاصي وإميل بديع يعقوب، دار العلم للملايين، بيروت، مجلد 2، ص1068.

(12) النحل، 103.

(13) ديوان امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص185.

(14) ديوان عبيد بن الأبرص، تقديم: كرم البستاني، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1964، ص66.

<p>" هو أفصح مني لساناً"¹⁵</p> <p>" المرء بأصغريه قلبه ولسانه"¹⁶</p> <p>" فلان رعرش اللسان"</p> <p>" لسانه لسان ساحر"</p> <p>" لسان الفتى مفتاح حثفه"</p> <p>" فلتات اللسان"</p> <p>" زلة/ زلات اللسان"</p> <p>" فلان ذو لسان"</p>
<p>3- لسان البحر: حرف من أرض سهلة في داخل البحر. (علم الجغرافيا)</p>
<p>4- لسان الثور: نبات</p> <p>5- لسان الحمل: نبات</p> <p>6- لسان الحية: نبات</p> <p>7- لسان الذئب: نبات</p> <p>8- لسان الكلب: نبات</p> <p>9- لسان أبو شناف: نبات</p> <p>(4-9 علم النبات)</p>
<p>10- لسان المزمارة: صفيحة غشروفية عند أصل اللسان سرجية الشكل، مغطاة بغشاء مخاطي تنحدر للخلف لتغطية فتحة الحنجرة لإقفالها في عملية البيع. (علم التشريح)</p>
<p>11- لسان الحلق: اللهاة.</p>

يتضح من الجدول السابق لبعض استعمالات كلمة " لسان " أنها حملت عدة معان في حال كونها مفردة؛ بعضها يشير إلى العضو وهو معنى حقيقي، وبعضها يشير إلى اللغة وهو معنى مجازي. وإن تحديد الحقل الدلالي للكلمة متعلق بالكلمات الملازمة لها، فكلمات مثل جرح ، ويد أو أي عضو آخر تحصر كلمة " لسان " في معنى العضو الناطق، وكذلك مشتقات

(15) القصص، 34.

(16) قول مأثور عن العرب.

الجذر "فصح" تشير إلى الجانب اللغوي وما يتضمنه من طلاقة وبلاغة. ويمكن أن يقاس مثل ذلك في الاستخدامات الأخرى.

وعليه فإنه ينبغي تفعيل نظرية الحقول الدلالية التي تنظم الثروة اللغوية؛ لإنشاء خريطة لغوية تتحدد فيها العلاقات بدقة بين وحدات اللغة، بصورة شبكة من المفاهيم⁽¹⁷⁾.

3- استحضار الأمثلة والشواهد، على كثرتها، من الشبكة العنكبونية؛ لتتبع الكلمة في كل استخداماتها.

4- تصنيف المعلومات إلى معان، أو تصريفات اشتقاقية، أو أنظمة نحوية؛ بما يُسهل عمليات فرز الكلمات.

ج- مادة المعجم الحاسوبي

تتماز مادة المعجم الحاسوبي في كونها أوسع من مادة المعاجم التقليدية؛ ذلك أنها تستقي مادتها من مصادر متنوعة من حيث النوع، لا من حيث الكم، ويمكن اقتراح المصادر الآتية:

1- المعاجم اللغوية الحديثة: من أبرزها:

أ- معجم الطلاب ؛ معجم سياقي للكلمات الشائعة: محمود إسماعيل صيني وحيصور حسن يوسف⁽¹⁸⁾، وهو قاموس يعتمد السياق في تحديد معاني الألفاظ، ويتدرج في عرضه لتلك المعاني من المحسوس إلى المجرد، وقد اختيرت مفرداته بناء على دراسات إحصائية.

ب- الرصيد اللغوي الوظيفي للمرحلة الأولى من التعليم الابتدائي: اللجنة الدائمة للرصيد اللغوي لدول المغرب العربي سنة 1976 ، قام هذا العمل على بحوث لغوية ميدانية، وتضمن الألفاظ المستعملة.

ج- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة⁽¹⁹⁾.

(17) المعجم الحاسوبي للغة العربية وأبعاده التعليمية، حسين البسومي، www.arabicwordmap.com

(18) معجم الطلاب معجم سياقي للكلمات الشائعة، محمود إسماعيل صيني وحيصور حسن يوسف : مكتبة لبنان، بيروت، 1991، ص280

(19) أعدت قائمة المعاجم بالاستئناس ببحث التجربة القاموسية العربية للدكتور عبد اللطيف عبيد، الاجتماع الثاني لخبراء المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية في الرياض، 2008. ولم ندرج الموسوعات المعجمية التراثية في هذه المجموعة من الكتب لأنها موجودة بالصورة الالكترونية.

- د- المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف⁽²⁰⁾.
- هـ- معجم الألفاظ المشتركة، عبد الحليم قنيس⁽²¹⁾.
- و- معجم الجيب للمترادفات والأضداد، مسعد أبو الرجال⁽²²⁾.
- ز- معجم المترادفات العربية الأصغر، وجدي رزق غالي⁽²³⁾.
- ح- معجم المعاني للمترادف والمتوارد والنقيض، نجيب إسكندر⁽²⁴⁾.
- ط- المكنز العربي المعاصر، محمود إسماعيل صيني وآخرون⁽²⁵⁾.
- ي- معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية، أحمد أبو سعد⁽²⁶⁾.
- ك- معجم التعبيرات الاصطلاحية، وهناك عدة معاجم بهذا الاسم لمجموعة من المؤلفين⁽²⁷⁾.
- ل- معاجم المصطلحات⁽²⁸⁾.

(20) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت

(21) معجم الألفاظ المشتركة، عبد الحليم قنيس، مكتبة لبنان، 1987.

(22) معجم الجيب للمترادفات والأضداد، مسعد أبو الرجال، مطبعة المساحة، القاهرة، 2008.

(23) معجم المترادفات العربية الأصغر، وجدي رزق غالي، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

(24) معجم المعاني للمترادف والمتوارد والنقيض، نجيب إسكندر، دار الأفاق العربية، 2001.

(25) المكنز العربي المعاصر، محمود إسماعيل صيني وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون، 1993.

(26) معجم التراكيب والعبارات الاصطلاحية، أحمد أبو سعد، دار العلم للملايين، 1987.

(27) هناك عدد من المعاجم التي ألفت في هذا الموضوع مثل: التعبيرات الاصطلاحية لحسن غزالة، ومعجم التعبير الاصطلاحي لمحمد داوود.

(28) من هذه المعاجم على سبيل المثال: معجم علم اللغة النظري لمحمد علي الخولي سنة 1982، ومعجم مصطلحات علم اللغة الحديث لمحمد حسن باكلا ورفاقه سنة 1983، ومعجم المصطلحات اللغوية والأدبية لعليّة عياد سنة 1983، وقاموس اللسانيات لعبد السلام المسدي سنة 1984، ومعجم اللسانية لبسام بركة سنة 1985، ومعجم علم اللغة التطبيقي لمحمد علي الخولي سنة 1986، والمعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات الصادر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس سنة 1989، ومعجم المصطلحات اللغوية لرمزي البعلبكي 1990، ومعجم المصطلحات اللغوية في كتابات المستشرقين لإسماعيل عمارة سنة 1992، ومعجم المصطلحات اللغوية لخليل أحمد خليل سنة 1995.

م- المعجم الصغير، المعجم المدرسي مناهجه وأسسهِ وتوجهاته، معجم تصريف الأفعال في اللغة العربية للتعليم الأساسي، معجم الغني.

2- المكتبات الإلكترونية (e-libraries)؛ من أمثلتها:

- أ- المكتبة الشاملة: لها موقعٌ على الشبكة، وهي مخزّنةٌ على قرص DVD. فيها أكثر من 25 مكتبة في علوم مختلفة؛ كاللغة، والأدب، والتاريخ، والأنساب، والتراجم...، وتحتوي زهاء 1600 مؤلف، يبلغ مجموعها أكثر من 13,500 مجلد؛ من بينها معاجم اللغة التراثية، نحو: العين، والصاحح، ولسان العرب، والقاموس المحيط، وغيرها.
- ب- موقع الوراق: يتضمن مجموعات متعددة من الكتب، تنفرد كل مجموعة بعلم من العلوم؛ كاللغة، والأدب، والفلسفة، والتاريخ، والجغرافيا، والتراجم، وغيرها. وتجاوز عدد صفحاتها المليون صفحة.
- ج- المكتبة الإلكترونية المجانية: لها موقعٌ على الشبكة، وتحتوي على أكثر من ألفي كتاب في المجالات العلمية والأدبية واللغوية.

3- الموسوعات الإلكترونية (e-encyclopedia)؛ من أمثلتها:

- أ- الموسوعة الشعرية: لها موقعٌ على الشبكة⁽²⁹⁾، ومخزّنةٌ على قرص CD. تحتوي على مليونين ونصف مليون بيت من الشعر، إضافة إلى عشرة معجمات هي أمّات المعجمات العربية كاللسان والتاج والصاحح...، وأكثر من مئتين وستين كتاباً في اللغة والأدب؛ يبلغ مجموعها زهاء 1000 مجلد.
- ب- الموسوعة العربية العالمية (Encyclopedia Global Arabic): لها موقعٌ على الشبكة⁽³⁰⁾، وهي عمل موسوعي ضخم يتضمن معلومات عامة في موضوعات مختلفة؛ اعتمد في بعض أجزائه على النسخة الدولية من دائرة المعارف العالمية World Book International، وشارك في إنجازه أكثر من ألف عالم، ومؤلف، ومترجم، ومحرر، ومراجع علمي ولغوي، ومخرج فني، ومستشار، ومؤسسة من جميع البلاد العربية.

(29) <http://poetry.adach.ae/>

(30) <https://archive.org/details/maaisaudia>

4- الكتب الإلكترونية (e-books): كتب متوفرة على الخط online ضمن مصوغة format إلكترونية معينة مثل مصوغة: (.doc) يمكن قراءة هذه الكتب على الخط مباشرة، أو الإتيان بها على الحاسوب لقراءتها منفصلة عن الخط offline.

5- خدمة المعلومات على الخط (information service online): تتيح هذه الخدمة النفاذ إلى قواعد المعطيات databases، وأرشيف الملفات، والمؤتمرات، والأنماط الأخرى للمعلومات عبر الإنترنت.

6- مواقع الصحف والمجلات.⁽³¹⁾

بالعودة إلى مثل هذا النوع من المصادر يمكن تحقيق الأهداف الآتية:

1- تخليص المعجم من الألفاظ الحوشية والغريبة والمتروكة، ورفده بالألفاظ الحديثة والشائعة، وإدخال المعاني الجديدة التي استقرت في الاستعمال المكتوب؛ لتكون اللغة المعجمية قريبة مما يستخدم في الواقع فعلاً؛ فالهدف ليس الشمول بقدر تحقيق الهدف الوظيفي للغة.

2- استقرار المعاني عن طريق الحاسوب بما يؤسس لفكرة الشيوخ في الاستخدام للكلمة أو ما يقابلها، بعمليات إحصائية تعطي فرصة أكبر لاختيار المقابلات الصحيحة في السياق. وبخاصة أن هناك معاجم حديثة ألفت أصلاً باعتماد آلية الإحصاء.

3- اعتماد مصادر محوسبة عن طريق وسائل الإدخال الحاسوبي المختلفة، يساعد في عمليات استحضار المواد اللفظية ومعانيها، والعمل على تفسيرها.

4- تمثيل المعجم الحاسوبي لروح المعاجم التي توصل أسلافنا إلى صنعها: معاجم الألفاظ، ومعاجم المعاني، ومعاجم تأصيلية أو تأثيلية، ومعاجم تاريخية ومعاجم متخصصة من معاجم العلوم والمصطلحات، وغيرها من المؤلفات التي تكون ثروة كبيرة لغوية واصطلاحية.

(31) أعدت المادة الإلكترونية بالاستئناس بالموقعين:

رابط الموضوع: http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqa060AR

رابط الموضوع: http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2KqZSKOWP

د- أهم التقنيات المستعملة في إعداد المعجم الحاسوبي⁽³²⁾:

- 1- الماسح الضوئي: يقرأ النصوص من الورق المطبوع؛ اعتماداً على الأشكال النمطية المضاءة والقاتمة على الصفحة، ثم تُطبّق طرائق تعرفِ المحارف ضوئياً لمطابقة المحارف. وبهذه الطريقة يمكن إدخال النصوص، مادة المعجم، وتنسيقها بالطريقة المناسبة التي تتناسب مع الشكل العام فيه، بما يتيح إدخال مادة كبيرة جداً دون جهد كبير.
- 2- محركات البحث في الإنترنت: وهي برامج تبحث عن كلمات مفتاحية في الملفات والوثائق الموجودة على الويب Web، وفي المجموعات الإخبارية؛ من أمثلتها: محرك البحث في Google و Yahoo. وتتمثل هذه الكلمات المفتاحية في المفردة التي يراد بيان معناها.
- 3- محركات البحث في المعجم:
 - أ- برامج معالجة النصوص: وهي برامج تطبيقية لإنشاء الوثائق المَبَيَّنة على النصوص وتداولها. تقدّم معالجات النصوص تسهيلات في تحرير الوثائق كتغيير نوع الحروف وحجمها ولونها، وتخطيط الصفحات، وإزاحة الفقرات. وبعضها يوفر أيضاً تدقيقاً إملائياً، ويعرض مرادفات للكلمات، ويظهر نوافذ متعددة على الشاشة.
 - ب- برامج معالجة المعطيات: تتناول كل ما يتصل بتحصيل المعطيات، وتخزينها، وتمثيلها، وتحويلها للحصول على النتائج المطلوبة. وتتضمن المعالجة عمليات من مثل: التصنيف، والفرز، والتسجيل.

هـ- شكل المعجم الحاسوبي المقترح نظرياً

يمثل المعجم المقترح نسخة محفوظة من البيانات لاستئلال معلومات مفيدة، له آلية خاصة في العمل، وهيئة للاستخدام، وطريقة للترتيب، ويمكن اقتراح الشكل الآتي:

(32) انظر: تقنيات المعلومات والمكتبات الإلكترونية:

رابط الموضوع: <http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=328>

وأثر التقانات الحديثة في تجديد المعجم العربي، مروان البواب، المؤتمر السنوي السابع لمجمع اللغة العربية،

دمشق، 2009.

http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2dteY0Nt6

- 1- أن تكون المادة مدخلة فيه على هيئة نصوص متكاملة؛ لها خانة مخصصة للإدخال، وشاشة عرض فيها خياران؛ واحد لاستقصاء معاني المفردات المجردة، والآخر لاستقصاء معاني المفردات في النصوص .
- 2- في معاني المفردات، يقوم الحاسوب، أولاً، بعرض محتويات المعاجم المخزنة لديه، بشرط أن تدخل إليه مجموعة من الآليات الحاسوبية التي تعمل على إدماج التعاريف دون إدراج التكرارات، ثم ينتقل إلى استقصاء الاستخدامات اللغوية باختزال الجمل التي تحتوي الكلمة المطلوبة، ويمكن ترتيب الجمل بحسب النص الذي أخذت منه؛ كأن تجعل مادة الجرائد أولاً تبعاً لانتشارها، وانتشار دلالات المعاني المستخدمة فيها، أو أن تدخل النصوص مشفوعة بتاريخ تأليفها، فيأخذ الحاسوب بانتقاء الاستخدامات الحديثة إلى أن يصل إلى الاستخدام الأقدم.
- 3- إدخال آليات تنظم طريقة البحث في المفردة، قائمة على الجذر؛ سواء أكان لفعل ثلاثي أم رباعي، مجرد أم مزيد، متعدٍ أم لازم، وما يشتق منه من مصادر ومشتقات، ومجموعة الدلالات اللغوية القائمة على المترادف والمضاد، والمفرد والمثنى والجمع.
- 4- إدخال حركات البناء التي تحدث تغييرات في دلالات الكلمات الثلاثية؛ أفعالا، أو أسماء؛ للتمييز بين معانيها، ومن ذلك المبني للمعلوم، والمبني للمجهول في مثل "عَلِمَ" و "عِلِمَ"، والفعل الثلاثي والمصدر في مثل "عَلِمَ" و "عِلِمَ". والتغييرات في دلالات الكلمات فوق الثلاثية للتمييز بين المبني للمعلوم والمبني للمجهول، واعتبار إهمال الحركات بين الأفعال دالا على الفعل المبني للمعلوم، وإهمالها في الكلمات التي تصلح اسماً أو فعلاً لصالح الفعل.
- 5- يكون للكلمات الدخيلة- التي أصبحت من رصيد اللغة وذاع استخدامها- مداخلها التي تنعقد تحتها.
- 6- تشكل المصطلحات العلمية الأساسية مكونات مهمة في صناعة المعجمات العامة للغات الكبرى الحديثة.
- 7- في النصوص يمكن الاعتماد على طريقتين متلازمتين في العمل؛ بأن يقوم الحاسوب باستقراء الكلمة في سياقها؛ بتتبع كلمتين، أو أكثر، واردة معها في ذلك السياق؛ فيبحث عن الجملة المخزنة لديه من قاعدة النصوص التي فيها أكثر تكرار للمتلازمات، فإن لم يجد هذا التلازم فإنه يعتمد المعاني الأولى التي تخيرها المعجم في مادته الأساسية على اعتبار أنها الأشيع أو الأكثر دورانا في الاستخدام.

ثانياً: الجانب التطبيقي:

أ- العمليات التي تخضع لها الكلمة في عملية البحث المعجمية

1- العمليات الدلالية

أ- معرفة المعاني والمترادفات والأضداد:

يُقصد بالمجال الدلالي: مجموعة الكلمات التي لها صلة دلالية بكلمة ما. ففي المجال الدلالي للفعل (مال) مثلاً، نجد المعاني الآتية:

الجدول (2)⁽³³⁾

مال- مولا	كثر ماله
مال- ميلا	زال عن استوائه
مالت الشمس	زالت عن كبد السماء
مال الغصن	حركه النسيم
مال القوام	رقّ اعتداله
مال عنه	حاد وعدل
مال إليه	أحبه وانحاز له
مال عليه	جار وظلم

يذهب اختلاف الحقل الدلالي بالمعنى إلى فضاءات مختلفة، تظهر هذه الاختلافات في التطبيقات اللغوية من قبيل الترجمة، ويلاحظ ذلك في الفعل "انقلب"؛ إذ إن إهمال المجال الدلالي ذهب بالمعنى المقصود تماماً، كما في قوله تعالى:

(33) المعجم الوسيط، مادة "مال".

أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم	Lavan died or were killed for the <u>punishment overturned</u> ⁽³⁴⁾
ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرَ الله شيئاً	It <u>is turning the obstacles</u> God nothing will harm

فقد ترجمت كلمة انقلب على أنها من قبيل تغيير الاتجاه المادي، والمقصود هو تغيير اتجاه معنوي متعلق بالرجوع عن الإيمان، وعليه يمكن تحديد كلمة " انقلب " عند تلازمها مع الكلمة " عقب " مثناة ومجموعة بالمعنى المجازي لا الحقيقي.

ب- المتلازمات اللفظية:

تتألف من مجموعة من الكلمات، تؤدي في تلازمها معنى خاصا يختلف عن معنى كلمات العبارة. وهي تمثل العبارات الاصطلاحية في العربية؛ والتي تتمثل في الاستعارات المشهورة والتشبيهات، والكنيات، وبعض أمثلة المجاز المرسل.

وقد تتألف هذه العبارة من:

- 1- مضاف ومضاف إليه؛ نحو: نعومة الأظفار، غسل الأموال، حجر الزاوية، ندي الكف، أبناء جلدتنا.
- 2- موصوف وصفة؛ نحو: الخلفاء الراشدون، الرفيق الأعلى، السوق السوداء، الضوء الأخضر، الطابور الخامس.
- 3- مكونات الجملة الفعلية ؛ نحو: أعيته الحيلة، طار قلبه فرقا، زاد الطين بلة، قلب له ظهر المجن، قد قلبه من حجر.
- 4- مواد متنوعة؛ نحو: لله درك، يده مغلولة إلى عنقه، على عينيه غشاوة، من ألفه إلى يائه، في درج الكلام، من نافلة القول.

ج- الفروق اللغوية:

(34) أخذت هذه الأمثلة من: الترجمة الآلية للغة العربية / قضايا وحلول ، مأمون الحطاب ، دار حوسبة النصّ

العربي. رابط الموضوع:

http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqeu5IDQ

وهي كثيرة في العربية؛ إذ يقتضي المعنى المقصود أحيانا معرفة الفروق في معانيها. وتزداد الحاجة إلى هذه المعرفة حين تتقارب هذه المعاني إلى درجة يُشكّل الفرق بينها؛ كاللفظة والذكاء، والحب والعشق، والشدة والصعوبة، والعمل والفعل، والغضب والسُّخط، والكمال والتمام، وأشباهاها.

د- الأمثلة والشواهد:

ذكرنا سابقا في مادة المعجم المصادر التي تغذي هذا المعجم بالأمثلة والشواهد، التي تعتمد على استنتاج المعاني من النصوص الأصلية والشارحة، وهي الطريقة التي تتبعها جوجل في نظام الترجمة الخاص بها؛ بوصفها آلية في عمليات الشرح اللغوي، يرد في موقع جوجل: "ولكنّ النظام الخاص بنا يتبع أسلوبا مختلفا: حيث نقوم بتغذية (الكمبيوتر) بالمليارات من الكلمات المضمنة في جمل وعبارات، تتضمن كلاً من النصّ الأصلي في اللغة المستهدفة، ونصاً موازياً يحتوي على أمثلة من الترجمات البشرية بين اللغات، ومن ثمّ نقوم بتطبيق تقنيات التعلّم الإحصائي لإنشاء نموذج ترجمة. ومن أجل تحسين الجودة أيضاً، نحتاج إلى كمّ هائل من النصوص ثنائية اللغة"⁽³⁵⁾.

ومع ما في هذه الطريقة من عيوب تحول دون إعطاء المعاني الصحيحة، كما يتضح من الأمثلة العملية، إلا أنها منتشرة عالميا في الوقت الحاضر، وقد تتحسن نتائجها بمزيد من الدراسات الإحصائية للغة، وبتطوير المعجم الحاسوبي بآلياته المتنوعة.

من جهة أخرى، يتعامل المعجم الحاسوبي مع كل كلمة واردة في النصوص على أنها مادة صرفية؛ تتحدد وفق أقسام الكلام، ثم المشتقات الوصفية والاسمية، وفق جداول تتحدد فيها تلك الأنواع مشفوعة بالإشارات الدلالية العامة التي تستدل منها؛ فهناك جداول لتحديد شكل الأفعال والأسماء التي تشترك في الشكل مع الأفعال، وجداول للأدوات ومعانيها، ثم جداول للتمييز بين الأفعال المجردة والمزيدة، ومعاني الزيادة المحتملة للأفعال، وجداول للمصادر سماعية أو قياسية، وللمشتقات الاسمية والوصفية؛ وتهدف هذه الجداول إلى توصيف كل كلمة ترد في مادة المعجم مفردة، أو في داخل نص توصيفا يعين في الوصول إلى المعاني المقصودة.

(35) الترجمة الآلية للغة العربية/ قضايا وحلول، مأمون الخطّاب، دار حوسبة النصّ العربي.

رابط الموضوع:

http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqeu5IDQ

ويمكن ضرب مثال على ذلك من الجدول الآتي:

أ- يدخل في بيانات هذا المعجم جدول يضم جميع أفعال العربية تصنف فيه الجذور العربية وأمثلتها:

الجدول(4)

الفعل الثلاثي		الفعل الرباعي	
رمز الفعل	صيغة الفعل	رمز الفعل	صيغة الفعل
	المجرد الثلاثي وزياداته		المجرد الرباعي وزياداته
1	فعل	13	فعلل
2	أفعل	14	تفعّل
3	فَعّل		
4	فاعَلّ	15	افعلّل
5	تفعّل		
6	تفاعّل	16	افعلّل
7	افتعل		
8	انفعل		
9	افعلّ		
10	استفعل	17	افعلّل
11	افعوعل		
12	افعالّ		

• تهمل الاختلافات في حركات البناء في الفعل الثلاثي، باستثناء حركة الحرف الأول لتمييزه عن المبني للمجهول.

ب- يدخل في بيانات هذا المعجم جدول يضم جميع الأشكال التي تتخذها الأفعال في حال البناء للمجهول، المشتقة من تلك الأفعال المصنفة في الجدول السابق وأمثلتها.

ج- يدخل في بيانات هذا المعجم جدول يضم جميع المصادر السماعية والقياسية المشتقة من تلك الأفعال المصنفة في الجدول السابق وأمثلتها.

د- يدخل في بيانات هذا المعجم جدول يضم جميع المشتقات السماعية والقياسية المشتقة من تلك الأفعال المصنفة في الجدول السابق وأمثلتها.

3- العمليات النحوية:

تتضمن هذه العمليات تقديم توصيف نحوي بسيط للجملة العربية بأنواعها المختلفة؛ الاسمية والفعلية بأشكالهما المتنوعة، وهذا العمل يحتاج إلى تفرغ طويل له لاستقصاء القواعد التي تنتظم الجملة العربية، وإن كان هذا المعجم يستطيع أن يفترض تصورا أوليا تجرب فيه هذه الفكرة.

ويمكن تصنيف الجملة العربية إلى نوعين؛ جملة توليدية؛ ونقصد بها الجملة التي تتكون من عدد من الكلمات الأساسية التي تكون الأركان في تلك الجملة، وجملة تحويلية؛ نقصد بها الجملة التوليدية التي دخلت عليها عناصر تحويل المعنى من توكيد، ونفي، ونداء، واختصاص، وشرط، وغيرها؛ باستخدام آليات التحويل كالترتيب والزيادة والحذف وغيرها.

ويمكن حصر أشكال الجمل التوليدية في العربية، بعمل مخططات لها؛ فالجملة الاسمية تتألف من:

1- مبتدأ + خبر

أي: اسم معرفة + اسم نكرة

2- شبه جملة (ظرفية/ جار ومجرور)

أي: حرف جر + اسم + اسم معرفة

ظرف + اسم/ضمير + اسم معرفة

ولتطبيق المخطط السابق بنجاح، ينبغي إدراج جداول لتحديد أنواع الأسماء، والمعرفة والنكرة، والضمائر، وجداول لأحرف الجر، والظروف.

أما الجملة الفعلية فتأتي على أربعة أشكال أساسية:

1. فعل لازم + اسم (فاعل)

2. فعل متعد + اسم (فاعل) + اسم (مفعول به)

3. فعل متعدّ + اسم (فاعل) + اسم (مفعول به) + اسم (مفعول به)

4. فعل متعدّ + اسم (فاعل) + اسم (مفعول به) + اسم (مفعول به) + اسم (مفعول به)

وتقتضي الدراسة البراغمية لهذه الأشكال أن تحدد آليات للتمييز بين الفعل اللازم والمتعدي، وآليات أخرى للتمييز بين أنواع الأفعال المتعدية، كما ينبغي أن تحدد آليات لتمييز الأركان الأساسية في الجملة الفعلية من قبيل التمييز بين الفاعل والمفعول به، وإن اقتضى هذا الأمر أحياناً استخدام الحركات الإعرابية، عندما لا توجد أدوات تمييز أخرى. كما ينبغي أن تدرج الضمان في هذه الأشكال باعتبارها تحل في مواضع الأركان الأساسية.

يدخل ضمن العمليات النحوية مدخلات متعلقة بالجنس، والعدد، وأنواع الجموع، والصرف في الأسماء، والفضلات النحوية ودلالاتها. وتساعد المعاجم القديمة كاللسان والتاج في استقصاء هذه الجوانب النحوية.

ويمكن استخدام ما يطلق عليه " الشبكات الآلية العصبية"⁽³⁶⁾ في التعرف على الأنماط النحوية العربية، ومن ثم التعامل معها حاسوبياً⁽³⁷⁾.

ويمكن أن يقوم التصور التطبيقي لشكل هذا المعجم على الأفكار الآتية:

1- تعتمد المعالجة على إدخال الجملة لا الكلمة، مع تحديد الإجراء المراد في هذه الجملة، وهو بيان معنى المفردة، أو بيان معنى الجملة بالنقر على أحد الخيارين.

الجملة
أعطى الغني الفقير مالا

(36) الشبكات الآلية العصبية: هي أحد أنظمة الذكاء الاصطناعي؛ التي تقوم على وضع أنماط مستمدة من عدد هائل من المدخلات؛ يقوم الحاسوب بالتعرف على أنماط معينة منها بعد تحليل عدد كبير من تلك المدخلات، انظر: القحطاني، تحليل اللغة العربية بوساطة الحاسوب، مركز اللغة الإنجليزية - معهد الإدارة/ الرياض، ص245.

(37) تحليل اللغة العربية بوساطة الحاسوب، سعد بن هادي القحطاني، مركز اللغة الإنجليزية - معهد الإدارة/ الرياض، ص245.

الجملة	المفردة
--------	---------

2- يختار المستخدم واحدا من الإجرائين كأن يختار المفردة المراد معرفة معناها، فتظهر له الشاشة بالصورة الآتية:

المفردة
أعطى

تفتح شاشة جديدة تظهر على النحو الآتي:

1	أعطى البعير	انقاد ولم يستصعب
2	أعطى فلان بيده	انقاد
3	أعطى فلانا الشيء	ناول له إياه

يميز المستخدم العادي أن المعنى الثالث هو المقصود، غير أن هذا يذكر بضرورة تغيير آليات الشرح في المعجم الحاسوبي؛ كأن يشار إلى أن " أعطى " إذا ارتبطت بإنسان مقتدر ومخلوق حي محتاج أو مستحق " فقير"، متبوعة بذات غير حية "مال"، فهي بمعنى " ناول" أو " وهب". ويقتضي هذا أن يصنف كل اسم ذات في النسخة المخبأة على أنه لذات حية أو غير حية.

3- فإن اختار المستخدم الجملة؛ تبحث النسخة المخبأة أولا في الأنواع الصرفية، ثم المتلازمات، ثم العلاقات النحوية، فتعطي تصورا للجملة على نحو:

أ- أنها جملة فعلية

أعطى = فعل(متعد/ فاعل- مفعول- مفعول)

الغني = اسم(ذات حية)

الفقير = اسم (ذات حية)

مال = اسم(ذات غير حية)

وسيكون هناك تصور للتمييز بين الأسماء بوصفها في رتبة الفاعل، أو المفعول، أو المضاف، والمضاف إليه، أو الصفة والموصوف، وهكذا.

ب- بيان تصور للمعاني كإنشاء الافتراضات الآتية:

1- إذا وقعت لفظة "غني" في المعجم الحاسوبي مفردة ، فإنها تشير إلى " كثير المال".

غني فلان غنى وغناء فهو غان وغني	كثير ماله
---------------------------------	-----------

2- إذا ارتبطت كلمة " فقير" بكلمات من قبيل " مال، حال، غني..." فهي على معنى: من قل ماله. وهذا يعزز أهمية تحديد المتلازمات. وفي ما يلي معاني كلمة فقير في المعجم.

1	الفقير	المكسور الفقار
2	الفقير	مخرج الماء من القناة
3	الفقير من الناس	من لا يملك إلا أقل القوت

يظهر أن المعنى الثالث هو المقصود، ولكن حتى تتضح العلاقات الحاسوبية بين المفردات، ينبغي التركيز على المعاني المشتركة فكلمة " مال" تنجح أكثر من كلمة " قوت" للدلالة على المعنى الذي يستطيع المعجم أن يستدل عليه وحده .

3- إذا كانت الكلمة مما يختلط مع الفعل، فينبغي تحديد طرق لتمييز نوعها الصرفي، ففي حالة " المال" تكون أَل التعريف مميزا مهما، وبخاصة إذا لم يكن لهذه الكلمة إلا معنى واحد في المعجم التقليدي:

المال	كل ما يملكه الفرد، أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار، أو نقود، أو حيوان.
-------	---

هذا هو المعنى الوحيد للكلمة في المعجم؛ إلا أنه مطول يحتاج اختصارا ضمن طرق إعادة الشرح التي يحتاجها المعجم الحاسوبي.

ج- بالنظر في الجداول المخبأة السابقة، يمكن افتراض المعنى الذي سيقدمه المعجم الحاسوبي على النحو الآتي:

أعطى الغني الفقير مالا
ناوله إياه، كثر ماله، من لا يملك إلا القوت، كل ما يملكه الفرد أو تملكه الجماعة من متاع، أو عروض تجارة، أو عقار، أو نقود، أو حيوان.

د- تطبيق بعض الإجراءات الدلالية والصرفية والنحوية للوصول إلى شرح أفضل، ويمكن أفراد دراسة مستقلة لمثل ذلك.

نتائج البحث وتوصياته:

إن صناعة معجم حاسوبي يجمع خصائص المعاجم الجمعية، والمعجم التحليلي البنائي للغة يتطلب آليات جديدة لإيجاد المقابلات المناسبة بالاعتماد على تخزين نسخة لغوية حاسوبية، تحتوي معالجات دلالية، وصرفية، ونحوية من مطلقات جديدة؛ هدفها تقديم معجم يشرح، ويحلل، وينشئ لغة؛ ويساعد المستخدم على تحقيق أهدافه اللغوية المختلفة بقليل من الجهد والعناء. وقد خلص البحث إلى مجموعة من الأفكار التي يمكن أن تشكل لبنات لإعداد المعجم الحاسوبي تتمثل في النقاط الآتية:

1- أن يعدّ اللغوي؛ بمساعدة الحاسوبي، قاعدة بيانات (برنامج) واسعة جدا لتكوين معجم عربي شامل، مختزل من مادة المعاجم العربية القديمة والحديثة، بعد تنقيتها وتهذيبها على شكل بيانات مباشرة، لا شارحة، بتقسيمها إلى خانات للفعل والاسم والأنواع الصرفية، وكل ما يتعلق بالمفردات. ويقوم الحاسوبي بتزويد قاعدة البيانات بالآليات المناسبة للانفتاح على الشبكة العنكبوتية لاستحضار مادة المعجم من الكتب، والأبحاث العلمية، والمدونات، والصحف، والمجلات، الخ...، لاستقصاء المادة اللغوية.

2- أن يعدّ اللغوي؛ بمساعدة الحاسوبي، آلية لتبويب المعلومات التي ترد من المصادر السابقة، وتحليلها إلى خانات على أساس الاستخدام، فالمعنى الأكثر شيوعا تنصرف إليه الترجمة أسرع من الأقل شيوعا، ثم المعنى الذي ورد منه شاهد أقوى من المعاني التي لا شاهد فيها، ثم إن لم نجد الشيع أو كانت الشواهد قليلة، فإن الحاسوب يجنح إلى الكلمات الملازمة؛ التي يكون لها خانة للاستحضار، وهكذا بطريقة تراتبية ينتهجها الحاسوب للوصول إلى النتائج (تفسيرا وترجمة)؛ بما تقود إليه تلك الآليات التي زود بها البرنامج.

ولتحقيق هذه الأهداف فإن البحث يوصي بإعداد دراسات لتحقيق الأغراض الآتية:

- 1- معالجات مناسبة لمادة المعجم تشمل المكونات الصرفية والنحوية والدلالية.
- 2- إيجاد آليات للوصول إلى المقابل المناسب؛ ضمن طريقة لا تخدم المستخدم التقليدي في المعاجم البشرية وحسب، بل تخدم الحاسوب، فتمكنه من اختيار المعاني لخدمة الشرح المعجمي والترجمة الآلية في مرحلة لاحقة؛ وذلك بتقديم الكلمات ضمن مجموعة المتلازمات اللفظية، وتقديم المقابل الشائع على بقية المقابلات.
- 3- إيجاد آلية حاسوبية لاستحضار المادة اللغوية من المصادر التي سبق ذكرها، محكمة بالمحددات السابقة.
- 4- قيام دراسات تعمل على تقديم آليات شرح لمعاني المفردات مختلفة عن المعجم التقليدي؛ وذلك لاختلاف نوع المستخدم في المعجمين.
- 5- قيام دراسات مقارنة تهدف إلى إنشاء آليات للترجمة من العربية وإليها، بالاعتماد على المعاجم ثنائية اللغة، والنصوص البيئية (بين اللغتين المدروستين) الموجودة على الشبكة العنكبوتية؛ بما يشبه إنشاء قواعد بيانات تحاكي قواعد البيانات التي تفسر في اللغة الواحدة كما مر سابقا، وهنا يمكننا من الاستفادة من الآليات التي تطور فيها غوغل مترجمها الآلي.

Monolingual Computerized Dictionary: Reality and Sources and the Prospects for its use

**Safa Shareef Shriedh and Mustafa Taher Al haiadreh, Dept. of Arabic
Language & Literature, Faculties of Arts
Yarmouk University, Irbid, Jordan**

Abstract

This research aims to create a supposed Computerized version of an Arabic language dictionary, uses computer not only in the collection and presentation, but also in treatment and use.

The Supposed dictionary is a database that explains meanings of Arabic Vocabularies and sentences, without a ready explanation that stored, but through different methods; invest artificial intelligence which makes computer able to understand and explain to another one.

This research is divided into two aspects; Descriptive, reflects the objectives of the dictionary, articles, and computing technologies that serve to accomplish. and applied form of the dictionary.

قدم البحث للنشر في 2014/5/12 وقبل في 2015/4/1

المصادر والمراجع:

1. http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2dteY0Nt6
2. http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqa060AR
http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2KqZSKOwP
3. http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqeu5IDQ
4. أثر التقانات الحديثة في تجديد المعجم العربي، مروان البواب، المؤتمر السنوي السابع لمجمع اللغة العربية، دمشق، 2009.
5. التجربة القاموسية العربية، عبد اللطيف عبيد، الاجتماع الثاني لخبراء المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية في الرياض، 2008.
6. تحليل اللغة العربية بواسطة الحاسوب، سعد بن هادي القحطاني، مركز اللغة الإنجليزية - معهد الإدارة/ الرياض، د.ت.
7. الترجمة الآلية للغة العربية/ قضايا وحلول، مأمون الخطّاب، دار حوسبة النصّ العربيّ http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/5237/#ixzz2Kqeu5IDQ
8. صناعة المعجم العربي، faculty.ksu.edu.sa/alawad/DocLib4
9. لسان العرب، ابن منظور، إعداد يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت (د.ت)، ج1.
10. المعجم الحاسوبي للغة العربية وأبعاده التعليمية، حسين البسومي، أعمال مؤتمر التعليم الالكتروني والتعلم عن بعد، الرياض، 2009. www.arabicwordmap.com
11. معجم الطلاب معجم سياقي للكلمات الشائعة، محمود إسماعيل صيني وحيصور حسن يوسف، مكتبة لبنان، بيروت، 1991.

12. المعجم العربي بين الماضي والحاضر، عدنان الخطيب، ط ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.
13. المعجم العربي نشأته وتطوره، حسين نصار، دار مصر للطباعة والنشر، ط2.
14. المعجم العربي، رياض زكي قاسم، بيروت، دار المعرفة، ط1، 1987
15. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (مجموعة مؤلفين)، ط3 ، القاهرة.
16. من قضايا المعجمية العربية المعاصرة، أحمد شفيق الخطيب، جمعية المعجمية العربية، تونس.
17. منهج إعداد المعجم العربي الحاسوبي للغة العربية، مروان البواب، الاجتماع الثاني لخبراء إعداد المعجم الحاسوبي التفاعلي للغة العربية، 2008.

تجربة الغزالي في المنطق

إبراهيم المصري*

ملخص

تركز هذه الدراسة على خصائص تجربة الغزالي في المنطق، حيث حاول الغزالي إحداث تغييرات شكلية وبنوية في المنطق بهدف جعله مقبولا في الثقافة العربية الإسلامية، وقد استمر مشروعه فترة طويلة من الزمن وامتد عبر عدد من كتبه، وعبر مرحلتين: حاول في المرحلة الأولى تجاوز الفكرة القائلة أن المنطق يصلح لاستعمال الفلاسفة أو اليونان، واستبدلها بفكرة أن المنطق آلة للعلوم كلها وليس خاصاً بأمة من الأمم؛ وحاول في المرحلة الثانية بناء منظومة لغوية خاصة به، وأعاد ترتيب أقسام المنطق، بالإضافة إلى نزع المضامين الميتافيزيقية الأرسطية - المتعارضة مع العقيدة الإسلامية - عن المنطق، استخرج موازينه من القرآن الكريم ليدلل على أن المنطق علم نافع في العلوم الدينية كما هو في العلوم العقلية، وأنه لا يتعارض مع الدين الإسلامي. ولكن المشروع برمته قد باء بالفشل فقد أعقبت عمل الغزالي حملة على المنطق، فلم يظهر من يتابع عمل الغزالي أو يأخذ برؤيته.

مقدمة:

لاتزال عبارة ديكارت الشهيرة "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس ولكنهم يختلفون في الطريقة التي يستخدمون بها عقولهم" يتردد صداها معلنة أن لا علم بلا منهج، وأن المنطق هو أساس المنهج، إذاً فلا علم بلا منطق.

أدرك المفكرون على اختلاف عصورهم بأهمية المنطق كأداة للوصول إلى المعرفة الصحيحة، ولكن هذا الإدراك واجه في إطار الثقافة العربية الإسلامية مشكلة خاصة عكست جانباً من مشكلة أعم وهي مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة. والإمام أبو حامد الغزالي (450هـ - 505هـ) واحد من المفكرين الذين أحسوا بأهمية المنطق وبفائدته في جميع العلوم ومنها العلوم الدينية، لكنه واجه المشكلة السابقة فكانت له تجربته الخاصة في معالجتها.

نهدف من هذا البحث إلى عرض هذه التجربة في سياقها التاريخي والثقافي من جهة، وإلى الكشف عن خصائصها وعن المراحل التي مرت بها ومآلها من الجهة الأخرى. وذلك لما نرى من

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2015.

* فرع جامعة دمشق، كلية التربية الثالثة، محافظة درعا، سورية

أهمية للغزالي أولاً كمفكر له أثره البالغ في سيرورة الثقافة العربية الإسلامية، ولما للمنطق من أهمية في هذه الثقافة، وأخيراً للعبارة المعرفية والتاريخية التي يمكننا أن نستخلصها من مآل هذه التجربة.

وقد استخدمنا المنهج التاريخي ومنهج التحليل الفلسفي، وذلك لطبيعة البحث التي تتراوح بين العرض التاريخي والتحليل والتركيب الفلسفيين للتوصل إلى وضع عمل الغزالي في صيغ عامة.

وبسبب حجم البحث فإننا نخصص البحث الحالي للإجابة عن عدد محدود من الأسئلة، مع العلم أن الموضوع يثير الكثير من الأسئلة المهمة. و أسئلتنا التي اعتنينا بها هنا هي :

- 1- ما الخلفية التاريخية والثقافية والسياسية للعصر الذي عاشه الغزالي وتأثر بمقتضياته؟
- 2- ما مفهوم المنطق عند الغزالي وما موقفه منه؟
- 3- ما الآلية التي اتبعها والتسلسل الزمني والمراحل التي مرت بها تجربة الغزالي في المنطق؟
- 4- ما خصائص هذه التجربة الفريدة؟
- 5- ماذا كان مآل هذه التجربة وردود الأفعال التي واجهتها إيجاباً أو سلباً؟

من هو الغزالي؟

الإمام أبو حامد الغزالي، هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي إذا نسب إلى مهنة أبيه الغزال، ويتخفيفها إذا نسب إلى بلدة غزالة⁽¹⁾ من أعمال طوس على إحدى الروايات⁽²⁾)، اختلف المؤرخون في مكان ولادته لكن أغلب المراجع تشير إلى أنه ولد في طوس من أعمال خراسان في العام 1058 م الموافق 450 هـ.

بعد وفاة والده تكفله وأخاه أحمد أحد أصدقاء والده من الصوفية، وكان لهذا التعهد والتربية أثره في ميل الغزالي إلى التصوف لاحقاً، وأن يصبح أخوه أحمد عالماً صوفياً مرموقاً⁽³⁾.

(1) انظر التقديم للتحقيق الذي وضعه عبد اللطيف عاشور لكتاب الغزالي. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين. تحقيق عبد اللطيف عاشور مكتبة القرآن. القاهرة. بلا تاريخ. ص 12.

(2) انظر الأعسم، عبد الأمير. الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة. 1998. ص ص 37 - 28.

(3) نظر: إسماعيل، عز الدين وآخرون. أبو حامد الغزالي: إمام العقل وحجة الإسلام. سلسلة نوابغ العرب العدد 5. دار العودة - بيروت. 1986. ص 28.

أرسله متكفله إلى مدرسة طوس التي كانت تعلم العلوم الدينية إلى جانب المعارف الابتدائية، فدرس على الشيخ أحمد الرازكاني، حتى إذا تمكن من العلم قليلاً انتقل إلى جرجان فدرس على الشيخ الإسماعيلي الجرجاني⁽⁴⁾.

وفي حوالي 470 هـ التحق بالمدرسة النظامية في نيسابور، وتأثر كثيراً بأبي المعالي الجويني⁽⁵⁾ المدرس في نظامية نيسابور، ويعد الجويني من المنظرين الأساسيين في المذهب الأشعري، وقد درس الغزالي عليه الفقه والفقه المقارن ومبادئ الفلسفة والأصول وعلم الكلام، وقد أظهر الجويني اهتماماً خاصاً به عند ملاحظته نبوغه حتى كان يعرف عنه مشيراً إلى نبوغه بأنه "بحر مغدق"⁽⁶⁾. وقد عمل الغزالي مساعداً له في التدريس في نظامية نيسابور، ولازمه في أواخر أيامه إلى وفاته.

بعد وفاة الجويني قدم الغزالي إلى معسكر الوزير نظام الملك في نيسابور، وكان هذا الأخير يجمع حوله العلماء والفقهاء، وتعتبر علاقة الغزالي بنظام الملك من أهم أسباب شهرته وتأليفه العديد من الكتب، فهو الذي زجّه في المعارك الكلامية ضد الباطنية تحديداً⁽⁷⁾. وقد عينه للتدريس في المدرسة النظامية في بغداد وأثبت هناك جدارته وألف في هذه المرحلة كتاب (تهافت الفلاسفة).

بعد انتهائه من تهافت الفلاسفة، قرّر الغزالي ترك بغداد بحجة أنه يريد الحج، لكنه سافر إلى الشام ليعتزل في منارة المسجد الأموي ويراجع كل اعتقاداته لدرجة أنه أصبح على حال السفسطة والشك في كل شيء⁽⁸⁾، ولكنه أثناء وجوده في دمشق كتب (إحياء علوم الدين) الذي أعلن توجهه الصوفي من خلاله.

تنقل الغزالي بين دمشق والقدس ومكة المكرمة والمدينة المنورة، وفكر بأن يسافر إلى المغرب لمقابلة يوسف بن تاشفين لكنه سمع بخبر نعيه قبل السفر فقفّل راجعاً إلى بغداد ثم إلى

(4) الأعمش. المرجع السابق. ص 32-33.

(5) إمام الحرمين أبو المعالي الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني النيسابوري الأشعري توفي في 25 ربيع الآخر سنة 478 هـ.

(6) إسماعيل. المرجع السابق. ص 132.

(7) الأعمش. المرجع السابق. ص 35 حاشية 59.

(8) أنظر: الغزالي. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت. ط 7. بلا تاريخ. الصفحات الأولى.

نيسابور، وأخيراً إلى طوس حيث بقي يمارس التدريس ولكن لنخبة منتقاة من العلماء، حتى وفاته فيها سنة 505 هـ.

عصر الغزالي: الحياة السياسية والثقافية:

كانت الحياة السياسية في عصر الغزالي في غاية الاضطراب تتقاسمها ثلاث خلافت: فالخلافة العباسية في بغداد " في غاية التدني والانحطاط... كان هناك الخليفة الذي لا يملك من الحكم إلا الخطبة باسمه على المنابر، وإلى جانبه السلطان السلجوقي الذي يسيطر على الجيش والسياسة "(9)، بل إننا نجد في بعض الأزمنة أن السلطان ذاته مغلوب على أمره وأن السلطة الحقيقية لوزيره، وقد بلغت قوة هؤلاء السلاطين والوزراء أن تكون "في يدهم القدرة لا على تنفيذ قراراتهم فحسب بل على عزل الخليفة إن شاؤوا"(10). ثم الخلافة الفاطمية في القاهرة تتطلع إلى التمدد وورثة العباسيين. وأخيراً كانت الخلافة الأموية في الأندلس تدخل في مرحلة ملوك الطوائف والتمزق والتشرذم والاستعانة بملوك الإشبانية ضد بعضهم ويتدخل لرأب الصدع المرابطون والموحدون من شمال أفريقيا. يضاف إلى ذلك الحروب الصليبية التي عاصرها الغزالي ولم يذكرها في كتبه، مما جعل البعض ينتقده في هذا السلوك والبعض يوجد له الأعذار(11).

على المستوى الثقافي، شهد المجتمع الإسلامي في هذه الفترة أكثر حالات الانقسام ظهوراً بين مختلف طوائفه حيث "الأشاعرة يكفرون ويزندقون الشيعة من جانب والمعتزلة والفلاسفة من جانب آخر. ويكفر أو يزندق الحنابلة الشافعية من جانب وسائر اتباع المذاهب الأخرى من جانب آخر، وقد كادت أحيانا تتبع التكفير خسارات مادية ودموية، بعضها بتشجيع من الحكام والبعض الآخر بتشجيع الجو العام، ولم يكن وقتها يأمن العالم على نفسه من أن يتهم بالميول إلى الباطنية فيقتل وبالتبعية لمذهب خاص فيعاقب بالحبس أو بالطرء أو بالرجم أو بالصلب أو القتل أو على الأقل الهجر"(12).

(9) العثمان، عبد الكريم. سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه. قدم له الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. دار الفكر، دمشق. بلا تاريخ. ص 25.

(10) قريب الله، حسن الفاتح، دور الغزالي في الفكر. مطبعة الأمانة، القاهرة - مصر. 1978. ص 9.

(11) القرضاوي، يوسف. الامام الغزالي بين مادحيه وناقديه. مؤسسة الرسالة . بيروت-لبنان. 1994. ص 173.

(12) قريب الله. المرجع السابق. ص ص 12-13.

أثارت هذه الخلافات جواً من المنافسة العلمية، حيث راح كل فريق سياسي إذا أراد أن يقوي موقفه يلجأ إلى العلم. فقد بث الفاطميون دعائهم والمنظرين لهم في كل أرجاء الخلافة العباسية، ونشطت الدعوات الباطنية وعقدت حلقات النقاش حولها، وألفت الكتب في نصرتها؛ وبالمقابل أنشأ نظام الملك المدارس التي عرفت بالنظاميات نسبة له، وكان من مهامها المناقشة عن مذهب أهل السنة في مواجهة الدعوات الباطنية، وأوقف لها الأوقاف حتى أصبحت قبلة العلماء السنة في ذلك العصر. وتبعه آخرون "فبنى شرف الملك مدرسة للحنفية ... وبنى غيره مدارس ومكتبات خاصة حتى ليقول ابن جبير إن المدارس ببغداد وحدها بلغت نحو الثلاثين وما من مدرسة إلا ويقصر القصر البديع عنها ويقول: ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبوسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها ويجرون على الطلبة ما يقوم بهم"⁽¹³⁾. وكان الحكام ينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك، يدخلون السياسة على خط الثقافة، ويتوسلون بالدين داعماً لطموحاتهم السياسية، وكانت الفرق يسطع نجمها ويخبو تبعاً لتقلبات السياسة، فما أن يتحول الحكم من خليفة إلى آخر حتى ترى أن فقهاء الأول أصبحوا ملاحقين وشكلوا معارضة سرية، والمعارضون الأوائل أصبح لهم الشأن والحظوة والانتشار. ولا يستثنى من هذا الأمر إلا القليل من الحكام⁽¹⁴⁾.

في هذا الجو المضطرب سياسياً وثقافياً، جاءت محاولة الغزالي في المنطق لجعله جزءاً صميمياً من أجزاء الثقافة العربية الإسلامية، والاستفادة منه في العلوم الدينية. وقد طبعت هذه الأجواء بصماتها على تجربته وعلى الآليات التي استخدمها لتحقيق هدفه.

مسيرة المنطق في الفكر العربي الإسلامي:

يشير المؤرخون إلى أن تعرف العرب المسلمين إلى المنطق قد بدأ شفهيّاً عن طريق الاحتكاك بأصحاب الأديان السابقة على الإسلام⁽¹⁵⁾. وكان المنطق أول علوم الأوائل التي تعرف إليها المسلمون⁽¹⁶⁾، وقد عرض السيوطي عدداً من الروايات في "ابتداء دخول المنطق في ملة

(13) قريب الله. المرجع السابق. ص 14.

(14) انظر حالة المعتزلة قبل عهد الخليفة المأمون ومعه وبعده.

(15) انظر: ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي. ترجمة ودراسة وتعليق: د. محمد مهران. دار المعارف، القاهرة - مصر. 1985. ص ص 127 - 150.

(16) الشاهين، شامل. المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي. دار الملتقى. حلب. 2003. ص 26.

الإسلام"⁽¹⁷⁾ حيث ذكر "أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم، ولكنها لم تكثر فيهم، ولم تشتهر لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي، ثم قوي انتشارها في زمن المأمون لما أثاره من البدع وحث عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة"⁽¹⁸⁾.

وقد عرفه الفلاسفة المسلمون والمتكلمون تعريفات كثيرة نوردها في أماكنها في هذا البحث، لكننا نقدم بتعريف ابن خلدون لعلم المنطق، ولأنه متأخر عنهم فقد أورد تعريفاً يجمع معظم العناصر التي استقرت عليها آراؤهم، ولديه أن علم المنطق هو "قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"⁽¹⁹⁾. وقد مرت مسيرة المنطق في الفكر العربي الإسلامي بمرحلتين أساسيتين هما:

1. مرحلة التلقي المتمثلة بترجمة الكتب المنطقية، وشرحها، وتلخيصها، وتبسيطها.
2. مرحلة الاستيعاب والمناقشة الإبداعية المتمثلة بالمعارضة أو التأييد من جهة، والتفحص والتعديل من جهة أخرى.

أ- مرحلة التلقي (الترجمة والشرح):

جاءت هذه المرحلة مع تكون ما دعي لاحقاً بمدرسة بغداد المنطقية التي ضمت عدداً من المترجمين الذين يتقن أغلبهم العربية واليونانية فضلاً عن السريانية، من أشهرهم: يوحنا بن البطريق، وابن الناعمة الحمصي، وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق، وأبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدي وغيرهم، وتميزت هذه المدرسة بسيرها على تقليد يوناني قديم هو الربط بين الطب والفلسفة، فالطبيب يجب أن يكون فيلسوفاً، وإلا فإنه لا يعدو أن يكون ممارساً عاماً (متطبياً) وليس طبيباً⁽²⁰⁾. يضاف إلى ذلك أخذها بالتقليد الإسكندراني بتحديد (رئيس للمدرسة) وقد توالى على رئاسة المنطقيين فيها أبو بشر متى بن يونس، والفارابي، ويحيى بن عدي⁽²¹⁾. عملت هذه المدرسة على ترجمة ونقل التراث اليوناني إلى اللغة العربية مباشرة أو عبر اللغة

(17) السيوطي، جلال الدين. صون النطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار وسعاد على عبد الرازق. سلسلة إحياء التراث الإسلامي. مجمع البحوث الإسلامية. الجزء الأول. بلا تاريخ. ص 29 - 42.

(18) السيوطي. المرجع السابق، ص 44 - 45.

(19) ابن خلدون، المرجع، ص 644.

(20) ريشر. المرجع السابق. ص 160.

(21) ريشر. المرجع السابق. ص 157.

السريانية. وقد بدأت عملية الترجمة في أواخر الخلافة الأموية، لكنها تنشطت وأخذت شكلاً مؤسسياً مع الخلافة العباسية خصوصاً مرحلة المنصور والرشيد والمأمون، حيث أصبح هناك مجموعات للترجمة يشرف عليهم أحد المهرة في الترجمة ويراجع أعمالهم وكانوا حريصين على أن تكون تحت أيديهم نسخ من الكتب الأصلية التي ينقلون عنها بالإضافة إلى الترجمات غير العربية كالسريانية مثلاً. " وللتراجمة في النقل طريقان أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما وهو أن ينظر إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية، وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بكلمة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة ... وهذه الطريقة رديئة ... والطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها وهذه الطريق أجود" (22).

وكان الأورجانون (وهو مجموع كتب أرسطو المنطقية كما سميت فيما بعد) من أول الكتب التي ترجمت، يضاف إليه كتاب الخطابة والشعر وكتاب إيساغوجي (المقدمة) لفرفوريوس (23). وقد استقر أخيراً عدد الكتب المنطقية عند تسعة كتب هي: إيساغوجي، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، التحليلات الثانية، الجدول، المغالطات (السفسطة)، الخطابة، الشعر وأحياناً كانت تظهر على أنها ثمانية فقط بحذف كتاب الشعر أو حذف إيساغوجي (24). مع جهد واضح في تحسين الترجمة وعمل الشروح عليها.

ويرجع البدء بترجمة المنطق إلى سببين أساسيين:

- أ- المناظرات والجدل الديني الذي قام بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين.
- ب- العقائد الفارسية القديمة كالزرادشتية والمانوية التي تدعو للثنائية الإلهية وتؤسس حججها على معرفتها بالمنطق اليوناني (25).

(22) السيوطي. المرجع السابق. ص 42 - 43.

(23) نظمي سالم. المرجع السابق. ص 194.

(24) انظر: ريشر. المرجع السابق. ص 128 - 134.

(25) نظمي سالم، محمد عزيز. تاريخ المنطق عند العرب. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1983. ص 211.

وفي هذه المرحلة أيضاً نجد أول الملخصات والشروحات التي تمت بصورة مستقلة على يد الكندي وبعض تلامذته (كالسرخسي مثلاً) الذي لخص الكتب الأربعة، وثابت بن قرّة الحرّاني تلميذ حنين بن إسحاق الذي لخص قدراً كبيراً من الأورجانون⁽²⁶⁾.

ب- مرحلة الاستيعاب والمناقشة:

بعد أن انتشرت الكتب المنطقية المترجمة وشروحاتها، ظهرت الخلافات بين المفكرين المسلمين حيال المنطق، فبرزت مواقف ثلاثة لمفكري الإسلام حيال التراث الأرسطي عموماً والمنطق منه خصوصاً، هذه المواقف هي: الرفض المطلق، أو القبول المطلق، وبينهما موقف النقد وبيان مواضع الخلل في بعض جوانب هذا الفكر، وفي هذا الموقع نجد عمل الغزالي كما سنرى في ثنايا البحث. والعنصر المشترك (المعلن على الأقل) بين هؤلاء جميعاً هو الانطلاق من نصرّة الموقف الديني، فالمعارضون يخشون على الدين من المنطق. والمؤيدون يحتجون بالحاجة للمنطق في الدفاع عن الدين.

موقف الرفض المطلق:

انقسم معارضو المنطق عدة فئات يتفقون جميعهم في رفضهم للمنطق، لكنهم يختلفون في الأسباب التي يؤسسون عليها هذا الرفض، ولكل طريقتة في النظر إلى الأمر:

أولى هذه الفئات كانت المتكلمين الأوائل (ومنهم المعتزلة والأشاعرة ومتكلمو الشيعة وغيرهم) الذين رأوا " أن علم الكلام ليست له مبادئ تبين في علم آخر - إنما هو مستغن في نفسه عما عداه"⁽²⁷⁾، ويعود رفض المتكلمين للمنطق الأرسطي إلى عدة أسباب منها: "اتصاله بالهيات أرسطو، وكانت هذه الإلهيات مخالفة لعقائد المسلمين"⁽²⁸⁾، وكذلك الإشكالات العقدية المرتبطة بقوانين الفكر الثلاث وهي (قانون الهوية، وقانون التناقض، وقانون الثالث المرفوع) التي تجمع كونها قوانين للفكر وللوجود معاً. ورأت هذه الفئة في المنطق الأصولي أو المنطق النقلي البديل الإسلامي الأصيل الذي يغني عن المنطق الأرسطي ويعفي من إشكالاته الميتافيزيقية، فالمنطق الأصولي يستخرج الأحكام الشرعية على أساس المبدأ المشهور (قياس الغائب على الشاهد)، وهو مختلف عن أساس القياس الأرسطي الذي يبحث عن النتيجة انطلاقاً من المقدمات

(26) انظر ريشر. المرجع السابق. ص 151 - 152.

(27) النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار النهضة العربية. بيروت، لبنان. 1984. ص 98.

(28) النشار. المرجع السابق. ص 173.

المشتركة في الحد الأوسط، في حين يبحث المنطق الأصولي عن الحد الأوسط ذاته، حيث يمثل هذا الحد العلة التي على أساسها يمكن تمديد "الحكم الشرعي الوارد في القرآن أو السنة بالنسبة للفقهاء، والنص القرآني بالنسبة للمتكلمين"⁽²⁹⁾ من حالة شاهدة إلى حالة غائبة قياساً.

عارض بعض النحاة المنطق الأرسطي معارضة شديدة، ولعل السبب وراء هذه المعارضة ما رآوه من بناء بعض النحاة لنظرياتهم في النحو على أساس المنطق الأرسطي، فمن أهم هذه النظريات كانت نظرية العامل والمعمول التي أنتجتها المدرسة البصرية، وهي مبنية على أساس مبادئ المنطق الأرسطية (مبدأ عدم التناقض، والثالث المرفوع)، إضافة إلى مبدأ السببية القائل بأن وراء كل مسبب سبب، وبناءً عليه فإن تغير الحركات الإعرابية في أواخر الكلمات لا بد له من سبب، وقد اقترحوا وجود (عامل) فعل فعله في الكلمة (= المعمول) فغير من حركتها الإعرابية. وعلى الرغم من أن بداية النحو العربي في الظهور كانت في البصرة، إلا أن مدارس أخرى أيضاً عملت في ميدان تطور النحو العربي ومن أهمها الكوفية والبغدادية والمصرية فيما بعد⁽³⁰⁾.

وبالعودة إلى معارضي المنطق من النحاة فقد رأى هؤلاء في النحو العربي بديلاً محلياً (عربياً) يغني عن المنطق الأرسطي ويقوم بوظائفه كلها خصوصاً وظيفة التحقق من صحة الكلام. ونعرض هنا مثلاً واحداً يظهر رأي النحويين بوضوح وهو المناظرة التي جرت بين أبي بشر يونس بن متى المترجم والمنطقي المعروف من جهة، والسيرافي النحوي من الجهة المقابلة، وموضوعها هو المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني، وقد عرضها أبو حيان التوحيدي في المقابسات ونقلها بكاملها السيوطي في كتابه صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام⁽³¹⁾، وكان ملخص رأي السيرافي: أن النحو العربي لا المنطق الأرسطي هو الميزان السليم الذي يوزن به صحيح الكلام من فاسده. بل أن السيوطي أفرد فقرة خاصة في "ذكر الإنكار على من أدخل المنطق في علم النحو"⁽³²⁾.

(29) سليمان، عباس محمد حسن. الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده). دار المعرفة الجامعية، مصر. 1998. ص 51.

(30) لا يحتل موضوع البحث التوسع في هذا الجانب، لذلك يمكن الرجوع إلى كتب تاريخ النحو ومنها على سبيل المثال كتاب: ضيف، شوقي. المدارس النحوية. دار المعارف، القاهرة، ط 7. 1968. ص ص 11-22، و ص ص 30-46.

(31) السيوطي. المرجع السابق. والمناظرة تمتد على الصفحات ص ص 243 - 255.

32 السيوطي المرجع السابق. ص 255.

ومن الفئات المعارضة للمنطق أيضاً المتصوفة فقد "هاجم السهروردي المنطق الأرسطي أشد الهجوم"⁽³³⁾. ورفض الصوفية المنطق لا من خلال تفصيلاته وتعريفاته، وإنما من حيث أنه طريق نظري للوصول إلى الحقيقة، فالحقيقة لديهم لا يتوصل إليها إلا ذوقياً إشراقياً، وقد طور بعض الصوفية نوعاً من المنطق البديل أسماه المنطق الإشراقي⁽³⁴⁾.

لكن الموقف الأعنف في عداوة المنطق كان موقف فقهاء أهل السنة والجماعة، حيث "يشير الكثير من الباحثين إلى أن موقف أهل السنة وعلماء الفقه من الفلسفة والمنطق كان يتسم بالمقت والعداء الشديدين"⁽³⁵⁾. لاعتبارهم أن "الاعتراف بطرق البرهان الأرسطية خطر على صحة العقائد الإيمانية لأن المنطق يهددها تهديداً كبيراً"⁽³⁶⁾. بل أنهم يرون أن لا حاجة للمسلمين بالمنطق ففي الدين ما يغنيهم عنه إضافة إلى ارتباطه بالفلسفة اليونانية وما فيها من كفريات، برأيهم. وقد "اصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف إليها حججاً ابتدعوها"⁽³⁷⁾ في سبيل مناهضة المنطق.

موقف القبول المطلق:

إذا كان الرافضون للمنطق قد بنوا رفضهم على أساس العلاقة بين الدين والفلسفة عموماً والمنطق خصوصاً فأظهروا حرصهم على التمسك بالتراث العربي الإسلامي وعدم السماح لأي علم آخر أن يزحمة أو يشوش عليه، فإن من المفارقة أن نجد أن المؤيدين للمنطق أيضاً بنوا تأييدهم على أساس العلاقة بين الدين والمنطق، فحرصوا على التأكيد بأن المنطق لا يخالف الدين. وكان الفلاسفة والمترجمون من أهم المؤيدين للمنطق الأرسطي الذين رأوا الأخذ به كما انتهى وضعه عند أرسطو في الأورجانون.

كان الكندي أول الفلاسفة الذين اهتموا بالمنطق بعد فترة النقل والترجمة وأثناءها، فقد "عمل ... على إصلاح ترجمات الكتب اليونانية، فضلاً عن قيامه شخصياً بدور فعال في دراستها،

(33) النشار. المرجع السابق. ص 30+31.

(34) المعني هنا هو السهروردي ذاته، انظر: النشار. المرجع السابق. ص 303 وما بعدها.

(35) سليمان. المرجع السابق. ص 49.

(36) الغمري، غفاف المنطق عند ابن تيمية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2001. ص 51.

(37) النشار، المرجع السابق. ص 30.

بل انه قام بتأليف العديد من الرسائل المنطقية⁽³⁸⁾. منها مجموعة من التلاخيص، قام بعملها هو وبعض تلامذته، وكذلك بعض الشروحات التي جعلت فهم مصطلحات المنطق أسهل وأيسر.

ولكن الدعم الأهم اللاحق في تاريخ المنطق العربي جاء على يد الفارابي الذي كانت أكثر تأليفه في المنطق، وحاول أن يحرر القول في علاقته بالدين فجمع مجموعة من الأحاديث النبوية "قد أشار فيها النبي - على حد قوله - إلى الأشكال المنطقية، وذلك في سبيل التوفيق بين الدين والمنطق والوصول إلى تأييد الفكرة القائلة إن المنطق لا يعارض الدين. وقد نقل ابن أبي أصيبعة عنواناً لأحد كتب الفارابي سماه: (كلام جمعه من أقوال النبي عليه الصلاة والسلام يشير فيه إلى صناعة المنطق)"⁽³⁹⁾.

وفي رده على موقف النحويين من المنطق ناقش الفارابي مسألة العلاقة بين المنطق والنحو، فرفض أن يحل أحدهما محل الآخر، فـ "من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه إذا كان قد يمكن أن يوجد إنسان كامل القريحة لا يخطئ أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق، [قوله] كقول من زعم أن النحو فضل، إذ قد يوجد في الناس من لا يلحن أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين النحو - فإن الجواب عن القولين جميعاً جواب واحد"⁽⁴⁰⁾، فإذا كان الجواب على الثاني بالنفي فإن الجواب عن الأول بالنفي أيضاً، و في مقارنته بين مجال كل من المنطق و النحو يرى "أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها"⁽⁴¹⁾. وبالنسبة للمجالات التي يتوزع عليها النحو والمنطق يقول: "إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ. فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ، فإن علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات."⁽⁴²⁾.

(38) ريشر. المرجع السابق. ص 142.

(39) الطباطبائي، مصطفى. المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين. ترجمة: عبد الرحيم ملازني البلوشي. دار ابن حزم - بيروت. 1990. ص 23.

(40) الفارابي. إحصاء العلوم. قدم له وشرحه وبوبه علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر. بيروت - لبنان. 1991. ص 33.

(41) الفارابي. إحصاء العلوم. ص 34 - 35.

(42) الفارابي. إحصاء العلوم. ص 28.

أما من حيث فائدته فقد اعتبر الفارابي أننا إن " جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب من أصاب ... كيف أصاب، ومن أي جهة أصاب، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه، ولا على غلط من غلط ... كيف غلط، ومن أي جهة غلط أو غلط، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه" (43).

ولم يقتصر الفارابي على نقل المنطق إلى العالم الإسلامي، وإنما يرجع إليه الفضل في توظيف المنطق والاعتماد عليه في مختلف العلوم الإسلامية، وبكيفية خاصة في علم الكلام (44).

وكان ابن سينا أيضاً من أشد المؤيدين للمنطق الأرسطي فصنف فيه الكتب، ويعتبر كتاب النجاة من أهمها فهو مقدمة منطقية لكتاب الشفاء، وقد بدأه بالحديث عن ماهية ووظيفة المنطق فقال: "إنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبيله" (45).

حرص ابن سينا على التأكيد على أن المنطق لا يخالف الشرع، وأن الزيف عن منهاج الشريعة يعود إلى عجز وتقصير بعض الذين يدعون امتلاك ناصية العلوم المنطقية. ففي ختام فصل عقده عن الأقسام التسعة للحكمة التي هي المنطق قال: "فقد دلت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع، فإن الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجبها فإنها بريئة منهم" (46).

وفي تعريف المنطق وتبيان فائدته قال إنه "هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً، وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوي منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً، وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطائياً، ... فهذه فائدة صناعة المنطق. ونسبتها إلى

(43) الفارابي. إحصاء العلوم. ص 30 - 31.

(44) انظر: الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. 2009. ص 418 - 436.

(45) ابن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري. دار الأفاق الجديدة، بيروت. ص 40.

(46) ابن سينا. رسالة في أقسام العلوم العقلية (وهي التاسعة في مجموعة رسائل). مطبعة كردستان العلمية بمصر. 1328هـ. ص 243.

الروية نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية من التقدم بإعداد هذه الآلة، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى." (47).

موقف النقد

هذا الموقف مثله المتكلمون المتأخرون ومنهم الغزالي في المشرق، وابن حزم في المغرب بشكل أساسي. فالغزالي - وهو موضوع بحثنا الحالي، لم يقبل المنطق قبولاً مطلقاً كالفلاسفة من جهة، ولا رفضه رفضاً مطلقاً كالفقهاء من الجهة الأخرى، وفي بقية هذا البحث سنسلط الضوء على تجربة الغزالي من الداخل بعد أن نظرنا إليها من الخارج أي من حيث سياقها التاريخي والفكري.

موقف الغزالي من المنطق الأرسطي؟

المنطق عند الغزالي هو " القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً. وكأنه الميزان والمعياري للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان عن النقصان، ولا الربح عن الخسران" (48). أما غرضه فهو "تهذيب طرق الاستدلالات" (49). وفي تهافت الفلاسفة يقول: " وأما المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات " (50)، ويعزز هذا الرأي في كتاب معيار العلم إذ يقول: "رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصيقلاً للذهن، ومشحداً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول، كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب" (51)، متابعاً في هذا ما قد وجدناه من رأي عند الفارابي وابن سينا. أما الخلاصة الشافية فيثبتها في كتاب المنقذ من الضلال فيرى أن المنطقيات "هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان" (52).

(47) ابن سينا. كتاب النجاة. ص 44.

(48) الغزالي مقاصد الفلاسفة. ص 36.

(49) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 32.

(50) الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ط 6، 1972. ص 87.

(51) الغزالي. معيار العلم. ص 59 - 60.

(52) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 81 - 82.

بل أنه بالغ في قيمة تلك الفائدة عندما اعتبر أن المنطق وحده هو القادر على التمييز بين الحق والباطل⁽⁵³⁾، وأن كل من لا يحيط به لا يوثق بعلمه، فالمنطق هو " مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها [أي بهذه المقدمة] فلا ثقة في علومه، أصلاً"⁽⁵⁴⁾. وقد كان هذا الموقف سبباً في إثارة حفيظة الفقهاء والمتصوفة على حد سواء، فكل من الفريقين يرى طريقاً آخر للوصول إلى الحق وتمييز الحق من الباطل.

مراحل عمل الغزالي:

كان لنظامية بغداد بأبعادها الأيديولوجية والسياسية والفكرية أثر كبير في عمل الغزالي، فقد كان الغزالي أحد أعمدة الصراع الأيديولوجي الذي أعدت هذه المدرسة لخوضه، واقصد هنا الصراع الأيديولوجي السني الشيعي، وأساسه السياسي الصراع بين الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية والإسماعيليين، وإذا كان الغزالي قد عمل على مرحلتين فإنهما معاً تمثلان استراتيجية واحدة، عمل عليها عبر آلية مقصودة وطويلة الأمد، في سبيل جعل المنطق علماً إسلامياً من ألفه إلى يائه.

حدد الغزالي بشكل مبكر في (تهافت الفلاسفة) مهمته العامة فيما يخص المنطق، ومهتمين جزئيتين في نص واحد بقوله: "المنطق ليس مخصوصاً بهم [أي الفلاسفة أو اليونان]، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر) فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً"⁽⁵⁵⁾. فالمهمة العامة هي هدم فكرة اختصاص الفلاسفة اليونانيين ومن تبعهم للمنطق دون غيرهم، أما المهمتان الجزئيتان فأولهما تتعلق باللغة المستعملة في المنطق وتتمثل في تغيير العبارات والمصطلحات، والثانية تتعلق بتأصيل المنطق والبرهنة على أن له مصدراً أسبق من الفلسفة اليونانية هو الكتب السماوية، فيشير إلى أن الكتب المنطقية عند الأوائل "كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم

(53) اعتبر بعض الباحثين أن هذا الموقف لم يكن نهائياً عند الغزالي فقد "هدم فكرته الأولى عن المنطق، باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين في جميع فروع المعرفة الإنسانية، وعاد يتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي أو بمعنى أدق في التجربة الباطنية. فالغزالي إذن تبين له آخر الأمر ما ينتجه تطبيق منطق أرسطو على المسائل الإسلامية وخاصة الإلهية من تناقض" انظر: النشار. المرجع السابق. ص 174.

(54) الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول. "المقدمات المنطقية - الأحكام". دراسة وتحقيق د. حمزة بن زهير حافظ. الجامعة الإسلامية - كلية الشريعة. المدينة المنورة. الجزء الأول. 1413هـ. ص 30 من الترقيم الخاص بصفحات الكتاب الأصلي بعد انتهاء الترقيم الخاص بالمحقق.

(55) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

وموسى عليهما الصلاة والسلام⁽⁵⁶⁾، أما هو فسيستنبط المنطق من القرآن الكريم (في القسطاس المستقيم) و القرآن كلام الله له أسبقية على كلام البشر، واستتباعاً لهذه المهمة عمل على تطبيقه في ميدان العلوم الدينية وتحديدًا في أصول الفقه (في المستصفى من أصول الفقه). وقد قسم عمله في المنطق على هاتين المهمتين.

ونشير أولاً إلى أن الغزالي عمل على تغيير اسم المنطق إلى عدة تسميات لم يستقر على أي منها، فقد ذكره في كتاب المقاصد باسم المنطق، وفي كتاب التهافت ذكر عدداً من الأسماء التي يمكن أن يؤخذ بها، فهو "الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر) ... وقد نسميه (كتاب الجدل) وقد نسميه (مدارك العقول)"⁽⁵⁷⁾. وسماه (معيان العلم)، و(محك النظر)، و(الموازين)، و(القسطاس المستقيم) وغيرها من الأسماء التي جعلها عناوين لعدد من كتبه المنطقية.

المرحلة الأولى: مرحلة الهدم:

تمثلت هذه المرحلة أساساً في عمل الغزالي في جانبين هما: العمل النقدي الموجه ضد الفلسفة (تهافت الفلاسفة) من جهة، والعمل النقدي الموجه ضد الباطنية التعليمية (فضائح الباطنية) من الجهة الثانية. واهتمامنا منصب في هذا البحث على الجانب الأول لعلاقته الوطيدة بعمل الغزالي في المنطق (موضوع البحث)، على أنه يمكن الإشارة إلى الترابط الوثيق بينهما: فعمل الغزالي هذا يندرج في السياق العام للصدام بين الخلافة العباسية السنية والخلافة الفاطمية الشيعية وذراعها الأساسي الإسماعيلية التعليمية. ويشير الجابري إلى أن "المذهب الشيعي قد لبس الفلسفة السنيوية ولبسته"⁽⁵⁸⁾، ويرى أن العمل النقدي للغزالي ضد الفلسفة السنيوية في كتاب تهافت الفلاسفة "كان رداً أيديولوجياً، كما نقول اليوم"⁽⁵⁹⁾. فعمل الغزالي هنا يمثل انخراطاً في الصراع السياسي-الأيديولوجي بين الخلافة العباسية "السنية"، والخلافة الفاطمية "الشيعية".

(56) الغزالي، أبو حامد. القسطاس المستقيم (الموازين الخمسة للمعرفة في القرآن). قرأه وعلق عليه: محمود بيجو. المطبعة العلمية. دمشق. 1993 م. ص 41.

(57) الغزالي. تهافت الفلاسفة، ص 85.

(58) التقديم الذي وضعه الجابري لكتاب: ابن رشد. تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار: مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشروح على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري. سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت - لبنان. 1998. ص 22.

(59) الجابري. التقديم السابق. ص 23.

يرى بعض الباحثين⁽⁶⁰⁾ أن كتاب تهافت الفلاسفة مكون من ثلاثة أجزاء: هي التمهيد أو المقدمة المسمى (مقاصد الفلاسفة)، ومتن الكتاب المسمى (تهافت الفلاسفة)، والجزء المنطقي المسمى (معيان العلم). وبالنسبة لنا في هذا البحث فإن الأهمية تنصب على المقاصد والمعيان، لأنهما يعرضان لنا صورتين للمنطق: أحدهما كما هو في صورته لدى الفلاسفة والأخرى كما يريده الغزالي. وتظهر الفروق واضحة بينهما ويظهر قصد الغزالي المسبق في الحفاظ على المنطق في البيئة الفكرية الإسلامية وتجنبه المحاذير التي لحقت بالفلسفة بسبب التناقضات بين قسم الإلهيات فيها وبين العقيدة الإسلامية كما سيظهر لاحقاً⁽⁶¹⁾.

مقاصد الفلاسفة:

الغرض المعلن من كتابة مقاصد الفلاسفة هو التمهيد لكتاب تهافت الفلاسفة، إذ يقول في مقدمته: "(أما بعد) فإنك التمسيت كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكامن تلبسهم وإغوائهم، ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبيهم، وإعلامك معتقدهم، فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العمالية والضلال، فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً مشتملاً حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل"⁽⁶²⁾.

بدأ الغزالي في هذا الكتاب بدراسة وتصنيف علوم الفلاسفة فقسمها إلى " أربعة أقسام الرياضيات والمنطقيات والطبيعات والإلهيات."⁽⁶³⁾، واهتم أن يبين معنى كل قسم وما يبحث به، وركز على صلة كل قسم بالدين نفيًا أو إثباتًا كما سبقت الإشارة.

(60) يظهر ذلك مثلاً لدى د. سليمان دنيا الذي ينشر كتب الغزالي تحت أسماء معبرة عن هذا التصور فالمقاصد يسميه (مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة) والمعيان يسميه (منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم) ويمكن العودة إلى دفاعه عن هذا التصور في تصديره لكتاب: الغزالي، أبو حامد. منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961. ص 7 - 22.

(61) هنا علينا أن نؤكد أن الغزالي قد اعتبر المنطق أحد أقسام الفلسفة دوماً في كتبه التي عدد فيها أقسام الفلسفة (مقاصد الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وغيرهما)، ولكنه حاول أن يبين إمكانية استعماله بعيداً عن الأقسام الأخرى في الفلسفة وخصوصاً الإلهيات، وسيظهر ذلك لاحقاً في ثنايا هذا البحث.

(62) الغزالي، أبو حامد. مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961. ص 31.

(63) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 31.

ما يهمنا من هذا الكتاب الجانب المنطقي فقط وهو ما سنفصل فيه. فقد عرض الغزالي في كتاب المقاصد المنطق كما قرأه عند ابن سينا⁽⁶⁴⁾. فبدأ على طريقة الفلاسفة قبله، بعرض المنطق قبل الإلهيات والطبيعات مبيناً فائدته التي حددها من خلال تعريفه إذ أن "علم المنطق هو القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً ... أما أقسام المنطق وترتيبه فيتبين بذكر مقصوده، ومقصوده الحد والقياس وتمييز الصحيح منهما عن الفاسد"⁽⁶⁵⁾.

ثم عرض القول في دلالة الألفاظ وفي المعاني الكلية واختلاف نسبتها وأقسامها وفي تركيب المفردات وأقسام القضايا وفي القياسات وغيرها⁽⁶⁶⁾.

ونلاحظ أنه في هذا الكتاب بدأت تظهر بعض المصطلحات الخاصة بالغزالي إلى جانب المصطلحات الخاصة بالفلاسفة دون تحيز إلى مصطلحاته فيوردها على سبيل الشرح والترادف لا أكثر مثل مصطلح الميزان والمعياري في عبارته في وصف علم المنطق بأنه "الميزان والمعياري للعلوم كلها"⁽⁶⁷⁾.

معياري العلم:

اعتاد الفلاسفة أن يفتتحوا كتبهم بالقسم المنطقي الذي يرون فيه التأسيس لبقية أقسام الفلسفة. وقد عمل الغزالي في المقاصد بالطريقة ذاتها فعرض المنطق في البداية، لكنه عاد ليفرد فيه قولاً في آخر الكتاب يقول: "نرى أن نورد (مدارك العقول) في آخر الكتاب. [كتاب التهافت] ... رب ناظر يستغني عنه في الفهم، فنؤخره حتى يُعرض عنه من لا يحتاج إليه، ومن لا يفهم ألفاظنا في أحاد المسائل في الرد عليهم، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب (معياري العلم) الذي هو الملقب بالمنطق عندهم."⁽⁶⁸⁾. فهذا هو السبب الذي يذكره الغزالي للتأخير، بينما يرى سليمان دنيا أن تأخيره يعود إلى السياق العام لعمل الغزالي في هذه المرحلة، ففي معرض مقارنة عمل الغزالي بعمل ابن سينا يظهر هذا الأخير "بدور المؤسس الذي يشيد صرح الفلسفة لبنة لبنة، فهو يبدأ بما يصلح أن يكون كالمقدمة من النتيجة لما بعده... وأما الغزالي فدوره دور

(64) انظر: العجم. المرجع السابق. ص 59.

(65) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 36-37.

(66) انظر الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 39 - 128.

(67) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 36.

(68) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

الهادم لهذا البناء... والغزالي حين ينتقد الفلسفة لا يتوقع من قارنه إلا أن يكون على درجة من العلم بالفلسفة تخول له الوقوف منها بين رجلين: مثبت مؤيد، وناقد هادم. ومثل هذا لا بد أن يكون عارفا بالمنطق⁽⁶⁹⁾.

الباعث على تأليف الكتاب "غرضان أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر، وتنوير مسالك الأقيسة والعبير... والباعث الثاني: الاطلاع على ما أودعناه كتاب (تهافت الفلاسفة) فإننا ناظرناهم بلغتهم، وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم... وفي هذا الكتاب تنكشف تلك الاصطلاحات، فهذا أخص الباعثين والأول أعمهما وأهمهما."⁽⁷⁰⁾، مما يبين وعي الغزالي لما يعمل به وأنه قاصد إلى ذلك قصداً واضحاً.

بدأ الغزالي في إحداث التغييرات بشكل تدريجي، ففي الترتيب آخر كتاب الحد عن كتاب القياس وذلك على خلاف ما يسير عليه الفلاسفة أثناء كتابتهم في المنطق. وفي الأمثلة توجه نحو إيراد أمثلة فقهية إلى جانب الأمثلة العقلية، وذلك لكي "تشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته"⁽⁷¹⁾. وقد افرد فقرات خاصة بهذه الأمثلة على أشكال القياس الحملي المختلفة⁽⁷²⁾، وقد استبق من ينكر عليه ذلك قائلاً: "ولعل الناظر بالعين العوراء، نظر الطعن والازدراء، ينكر انحرافنا عن العادات، في تفهيم العقلية القطعية، بالأمثلة الفقهية الظنية، فليكن عن غلوائه في طعنه وازدراؤه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهم الأمر الخفي بما هو الأعرف عند المخاطب المسترشد، ليقيس مجهوله إلى معلوم عنده، فيستقر المجهول في نفسه"⁽⁷³⁾.

المرحلة الثانية: مرحلة البناء والتطبيق:

يقوم الغزالي في المرحلة الثانية بإحداث تغييرات جوهرية في الشكل والمضمون على مبحث المنطق، فقد "انتقل الغزالي في المحك ومقدمة المستصفى إلى طور جديد، أبقى فيه على التصور الأرسطي، إنما بتحليل ومصطلحات وخلفيات إسلامية وعربية محض"⁽⁷⁴⁾. هذه العملية

(69) الغزالي. معيار العلم. ص ص 15-17.

(70) دنيا، سليمان المقدمة التي وضعها لكتاب الغزالي. معيار العلم. ص ص 59-60.

(71) الغزالي. معيار العلم. ص 61.

(72) انظر: الغزالي. معيار العلم. ص ص 149 - 150.

(73) الغزالي. معيار العلم. ص 61.

(74) العجم. المرجع السابق. ص 99.

بدأت بتغيير المصطلحات في كتاب محك النظر، وانتقلت إلى تأكيد نفي ارتباط المنطق بالفلسفة اليونانية عبر ربطه نظرياً بالقرآن الكريم في كتاب القسطاس المستقيم أولاً، ثم ربطه تطبيقياً بأصول الفقه في مقدمة كتاب المستصفى ثانياً.

محك النظر:

يشكل هذا الكتاب خطوة مهمة خطاها الغزالي باتجاه إحلال المنطق في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، ففيه أجرى تعديلات في الأسماء تنبئ أن هدفه هو جعل المنطق الأداة الأساسية في القياس العقلي والفقه على حد سواء، والملاحظة التي استجدت مع هذا الكتاب أن الغزالي بدأ يحدث تغييرات على مستوى بنية الكتب المنطقية ففي محك النظر "انقلبت بنية الكتاب بكاملها فقد غدت إسلامية الروح عربية الطابع اللغوي، بعداً وتصوراً مع المحافظة على المعايير المنطقية"⁽⁷⁵⁾. ومن ذلك أنه "أحدث موضوعات جديدة أبرزها حصر مدارك الأقيسة الفقهية وطريقا الإلحاق... مع الميل التام نحو معاناة المسائل الدينية والخصوصيات اللغوية"⁽⁷⁶⁾، كما أننا نجده يقدم القياس على الحد تقريباً منذ الجملة الأولى في متن الكتاب فبعد خطبة الكتاب مباشرة، يقول: "اعلم أنك التمسث شرط القياس الصحيح والحد الصحيح والتنبيه على مثرات الغلط فيها"⁽⁷⁷⁾، وبالفعل فقد جعل القسم الأول في محك القياس، والقسم الثاني في محك الحد، وذلك على عكس خطة المناطقة في بناء كتبهم المنطقية.

وتابع تعامله مع مهمة تغيير المصطلحات بشكل أكثر عمقاً واتساعاً، فغير المصطلحات المنطقية باتجاه مصطلحات ذات صبغة فقهية واضحة وذلك تمهيداً للتحويل من القياس المنطقي إلى القياس الفقهي.

سوَّغ الغزالي عمله هذا على أنه تجهيز للسامع للتعامل مع هذه المصطلحات في إطار ثقافته العربية الإسلامية، يقول: "ولهذا شرح لكن لا أظنك تهتدي إلى ذلك بنفسك مهما ساعدك الجد في التأمل والمثابرة على الممارسة. فإن عليك وظيفتين إحداها تأمل هذه الأمور الدقيقة، والأخرى الأنس بهذه الألفاظ العربية. فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة، اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن أتبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمداول بين جميعهم

(75) العجم. المرجع السابق. ص 157 - 158.

(76) العجم. المرجع السابق. ص 144.

(77) الغزالي. محك النظر في المنطق. ص 203.

واختبرت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها؛ حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن ترده إليها وتطلع على مرادهم منها." (78).

وقد أورد رفيق العجم قائمة تفصيلية⁽⁷⁹⁾ تظهر التغييرات التي طرأت على المصطلحات المستعملة في المنطق بين كتب الغزالي المتعاقبة، ونورد فيما يلي جدولاً يحتوي بعضاً من هذه التغييرات، حيث يظهر بين كتابي المعيار والمحك حد فاصل تتغير المصطلحات قبله عن تلك التي نجدها بعده. ويشير الغزالي كلما سنحت له الفرصة إلى عمله في استحداث الأسماء الجديدة للمصطلحات المنطقية ويقارنها بما لدى المناطقة والمتكلمين، فيقول مثلاً: "المتكلمون يسمونه السبر والتقسيم والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل ونحن سميناه التعاند"⁽⁸⁰⁾.

المرحلة الثانية: مرحلة البناء والتطبيق			المرحلة الأولى: مرحلة الهدم	
مقدمة المستقصى	القسطاس المستقيم	محك النظر	معيار العلم	مقاصد الفلاسفة
المعين		المعين	الجزئي	الجزئي
المطلق		المطلق	الكلي	الكلي
المعرفة		المعرفة	التصور	التصور
العلم		العلم	التصديق	التصديق
المحكوم عليه		المحكوم عليه	الموضوع	الموضوع
الحكم		الحكم	المحمول	المحمول
إثبات	إثبات	إثبات	إيجاب	إيجاب
نفي	نفي	نفي	سلب	سلب
الميزان	القياس	القياس	القياس	القياس
العمود	العلة	العلة	الحد الأوسط	الحد الأوسط
التعادل	التعادل	التعادل	القياس الحملي	القياس الحملي
التلازم	التلازم	التلازم	الشرطي المتصل	الشرطي المتصل
التعاند	التعاند	التعاند	الشرطي المنفصل	الشرطي المنفصل

(78) الغزالي، أبو حامد. محك النظر في المنطق. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت. دار الكتب العلمية. بلا تاريخ. ص 225. مع كتاب ابن حزم التقريب لحد المنطق ص ص 193 - 285.

(79) العجم. المرجع السابق. ص ص 64 - 65

(80) الغزالي. محك النظر في المنطق. ص 227. الخط الغامق في كلمة (نحن) من عندنا.

تجربة الغزالي في المنطق

الشكل	الشكل	النظم	النظم	النظم
المقدمة	المقدمة	الأصل	الأصل	الأصل
النتيجة	النتيجة	الفرع	الفرع	الفرع
الإمكان	الإمكان	الإمكان	المباح	المباح

القسطاس المستقيم:

بعد كل التغييرات التي ظهرت في الكتب السابقة للغزالي، بقيت مسألة أصل المنطق وارتباطه بالفلسفة اليونانية تشكّل معضلة بالنسبة له، وذلك لجهة العلاقة الإشكالية بين الدين عموماً - والدين الإسلامي خصوصاً - والفلسفة اليونانية، فكان عليه أن يتعامل مع المهمة الجزئية الثانية، وهي تأصيل المنطق في سبيل القضاء على التناقض الحاصل بين العقيدة الإسلامية ومبثي الإلهيات والطبيعات في الفلسفة اليونانية إذ " وجد أن اعتناقاً مزدوجاً للفلسفة العقلية وللدين يؤدي بالفرد إلى الاضطراب المعرفي والنفساني، فخرج بعدها بكتاب إسلامي الشكل والمبنى والمعنى والاستعمال هو القسطاس المستقيم"⁽⁸¹⁾.

يتميز كتاب القسطاس المستقيم في بنيته الداخلية وفي غرضه، فهو لم يكتب على طريقة الكتب المنطقية السابقة للغزالي، ولا حتى على طريقة غيره من المناطق. فمثلاً من حيث التبويب كُرس هذا الكتاب فقط لمبحث القياس، ولا نجد فيه أبواباً خاصة بالحد والقضية والعلاقات بين القضايا، كما أن القياس المباشر ليس موجوداً فيه.

وقد تابع الغزالي في هذا الكتاب التغييرات التي كان بدأها في كتابيه السابقين (المعيار والمحك)، إذ يقول: "أما هذه الأسامي-يقصد مصطلحات المنطق - فإني ابتدعتها"⁽⁸²⁾ وهي إشارة إلى عمله في تغيير مصطلحات المنطق عما يستخدمه المناطق، و يبرر عمله هذا كما يلي: "بعثني على إبدال كسوتها بأسماء آخر غير ما سموها به، ما عرفت من ضعف قريحتك، وطاعة نفسك للأوهام، فإني رأيتك من الاعتزاز بالظواهر، بحيث لو سقيت عسلاً أحمر في قارورة حجام لم تطق تناوله لنفور طبعك عن المحجمة، وضعف عقلك عن أن يعرك أن العسل طاهر في أي زجاجة كان.... نزلت إلى حدك فسقيتك الدواء في كوز الماء، وسقتك به إلى الشفاء، وتلطفت لك

(81) العجم. المرجع السابق. ص 59.

(82) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 41.

تلطف الطبيب لمريضه. ولو ذكرت لك أنه دواء وعرضته في قدح الدواء، لكان يشمئز عن قبوله طبعك، ولو قبلته لكنت تجرعته ولا تكاد تسيغه. فهذا غرضي من إبدال تلك الأسامي" (83).

في هذا الكتاب تظهر محاولة الغزالي البرهنة على أن للمنطق أصلاً في الكتب السماوية (القرآن الكريم وصحف إبراهيم وموسى)، فيقول: "وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سُبقت إلى استخراجها... ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسامٍ آخر غير ما ذكرته وعند الأمم السالفة... كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام" (84). ولعله هنا يردّ بشكل مسبق على منتقديه الذين يرون في المنطق علماً لا إسلامياً بل ولا دينياً، وأنه يفسد العقيدة ويشوشها، وأن له بديلاً من العلوم الدينية الكلامية.

انطلق الغزالي في القسطاس المستقيم من خلال قراءته الخاصة لقصة إبراهيم الخليل مع نمرود الذي ادعى الألوهية، فحاجّه إبراهيم: ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ البقرة: ٢٥٨، فعارضه ذاك بقوله: ﴿أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ﴾ البقرة: ٢٥٨، فعدّل إبراهيم إلى حجة أخرى لا يمكن دحضها: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ البقرة: ٢٥٨، وعندما يقرأ الغزالي هذه الآية مقرونة بالآية التالية: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ الأنعام: ٨٣، يستنتج أن ههنا حجة ما، وعليه أن يستخلصها، وستكون ميزاناً له في قياس وتفحص غيرها من القضايا.

تكلم الغزالي في هذا الكتاب عن ثلاثة موازين هي التعادل والتلازم والتعاند وهي توازي القياس الحملي (الاقتراني)، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل عند المناطق. وميزان التعادل بدوره ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي الأكبر والأوسط والأصغر.

وفيما يلي نستعرض مثلاً واحداً لكيفية استخراج الغزالي للموازين (أنماط القياس) وتأصيلها من القرآن الكريم. ونحيل القارئ إلى كتاب القسطاس المستقيم لمعاينة الموازين الأخرى (85).

(83) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 41 - 43.

(84) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 41.

(85) انظر: الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 28 - 47.

ميزان التعادل الأكبر:

1- موضع الميزان من القرآن: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾. البقرة: ٢٥٨.

2- صحة الميزان: "وذلك أن (نمرود) ادعى الإلهية وكان الإله عندهم هو القادر على كل شيء. فقال إبراهيم: الإله إلهي لأنه الذي يحيي ويميت وهو القادر عليه، وأنت لا تقدر عليه. فقال: ﴿أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ﴾ البقرة: ٢٥٨، يعني أنه يحيي النطفة بالوقاع ويميت بالقتل، فعلم إبراهيم عليه السلام أن ذلك يعسر عليه فهم بطلانه، فعدل إلى ما هو أوضح عنده فقال: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ البقرة: ٢٥٨".⁽⁸⁶⁾

3- عيار الصنجة: إن ثبوت الحكم على الصفة حكم على الموصوف، وصورته:

" كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل.
والإله هو القادر على الاطلاع وهذا أصل آخر.
فلزم من مجموعهما بالضرورة: أن إلهي هو الإله "⁽⁸⁷⁾.

4- استعماله: عرض الغزالي بعض الأمثلة منها العقلي ومنها الفقهي، ونورد أحدها: إن "كون النبيذ حراماً ليس واضحاً بنفسه، بل يعرف بأصلين (أحدهما) أنه مسكر، وهذا يعلم بالتجربة. (والثاني) أن كل مسكر حرام، وهذا بالخبر الوارد عن الشارع."⁽⁸⁸⁾. وينتج منه أن النبيذ حرام. وهذا هو الشكل الأول من القياس الحملي عند أرسطو.

يقول الغزالي: "وأما ميزان التعادل فتتعادل فيه كفتان، وليست أحدهما أطول من الأخرى، بل كل واحدة منهما تشتمل على صفة وموصوف فقط"⁽⁸⁹⁾، وأنه سماه الأكبر لأنه "أوسع الموازين،

(86) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 21.

(87) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص ص 21، 22.

(88) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 25.

(89) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 44.

إن يمكن أن يستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص والنفي العام والنفي الخاص، فقد أمكن أن يوزن به أربعة أجناس من المعارف" (90).

مقدمة كتاب المستصفى من أصول الفقه:

كتاب المستصفى ليس كتاباً في الفلسفة ولا في المنطق، بل كتاب في أصول الفقه. وما جعلنا ندرجه هنا أن مقدمته تمثل مرحلة الشروع العملي في استخدام ونشر المنطق في إطار الثقافة العربية الإسلامية دون محاذير، واعتباره آلة نافعة للعلوم جميعها، العقلية منها والفقهية، واعتباره مقدمة لازمة لكل العلوم النظرية، وقد أشار الغزالي إلى أنها ليست من الكتاب ويمكن للناسخ أن يبتدئ بنسخ الكتاب مما بعدها، يقول: "نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب معيار العلم. وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه." (91).

إن الغاية من وضع المنطق كمقدمة لكتاب في أصول الفقه هي غاية تطبيقية، أو لإقناع المنكرين عليه عمله في المنطق بأن المنطق بعد التغييرات الكبيرة التي أجريت عليه يمكن تطبيقه على العلوم الإسلامية والاستفادة منه، بل إن من لا يحيط به فلا ثقة في علومه من حيث الدقة واليقينية.

مآل تجربة الغزالي في المنطق:

بعد هذا الجهد الذي بذله الغزالي نتوقع أن يكون عمله قد أثمر في البيئة الإسلامية على مستوى استخدام المنطق. ولكننا نفاجأ أن من كان مؤيداً للمنطق بقي على تأييده واستمر في العمل كما كان على المنطق الأرسطي بمصطلحاته ووضعه السابق دون تحويل إلى منتجات عمل الغزالي، ومن كان ضد المنطق قد ازدادت شراسة هجمته.

(90) الغزالي. القسطاس المستقيم. ص 34.

(91) الغزالي. المستصفى من علم الأصول. ص 30.

موقف المؤيدين:

لم يغير مؤيدو المنطق طريقة عملهم في المنطق، ولم يأخذوا بمنتجات تجربة الغزالي، بل أبقوا على مصطلحاتهم وبنية كتبهم كما هي، وكان الأساس لديهم دراسة كتب أرسطو المنطقية وشروحها المختلفة على طريقة مدرسة بغداد. بل إن التقليد الذي يعود إليها من ربط المنطق بالطب بقي مستمراً لديهم في غالب الحالات فالمنطقي يكون طبيباً، وهو أمر لم يكن متوفراً لدى الغزالي، فهو فقيه -منطقي أو أصولي-منطقي أو حتى صوفي-منطقي، لكن ليس طبيباً.

بالجملة لم يكن للغزالي أي أثر يذكر عند العاملين بالمنطق. بل على العكس من ذلك فقد كان تأثير ابن سينا في منطقة ذلك العصر هو التأثير الواضح⁽⁹²⁾، وابن سينا كما نعلم هو الفيلسوف الذي كان عمل الغزالي النقدي موجهاً بشكل أساسي ضد فلسفته ومنطقه. بل إن "جميع الشخصيات الرئيسية تقريباً - منأمثال-زين الدين الجرجاني، وابن ملكا وابن رشد نفسه والسهوردي وفخر الدين الرازي - تجسد هذه الدفعة الإيجابية لاستمرار تأثير ابن سينا في تطور المنطق العربي"⁽⁹³⁾.

موقف المعارضين:

ازداد موقف المعارضين للمنطق في إطار الثقافة العربية الإسلامية، بل وتأصل، وبتكلم فيما يلي عن شخصيتين كان لهما أثر واضح في التنديد بتجربة الغزالي والحيلولة دون انتشار أثرها في إطار العمل الفقهي والأصولي الإسلامي، وهو الميدان الذي أراد الغزالي أن يبرر إدخال المنطق إلى البيئة العربية الإسلامية من أجل خدمته، وهما ابن تيمية وابن الصلاح، وقد انصبَّ نقدهما على الجانب المنطقي وهو الجانب المخصص بهذا البحث في حين أن أكثر ناقديه الآخرين قد توجهوا إلى عمله في التصوف وكتاب إحياء علوم الدين وقراءته للفلسفة عموماً.

ابن الصلاح⁽⁹⁴⁾:

مثل ابن الصلاح غاية موقف الفقهاء حيال المنطق، حيث أفتى فتوى شهيرة و خطيرة حظر فيها العمل بالمنطق، وَرَدَ فيها أن " الفلسفة أسَ السفه... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة،

(92) ريشر. المرجع السابق. ص 188.

(93) ريشر. المرجع السابق. ص 188.

(94) ابن الصلاح: أبو عمر عثمان بن عبد الرحمن تقي الدين الشافعي - الإمام المحدث المشهور - صاحب الفتوى المشهورة في تحريم المنطق توفي في 24 ربيع الآخر سنة 643 هـ، أيلول 1254 م.

ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به ... ومن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة وليس بالأحكام الشرعية افتقار إلى المنطق أصلاً، وما يزعمه المنطقي بالمنطق من أمر الحدّ والبرهان فقاع قد أغنى عنها الله كل صحيح الذهن، لاسيما من خدم نظريات العلوم الشرعية، ولقد تمت الشريعة علومها، وخاض بحر الحقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة" ⁽⁹⁵⁾، وقد كانت فتوى ابن الصلاح هذه كما يقول جولدتسيهر هي التعبير الرسمي عن الرأي السائد في البيئات الدينية السنية في مناطق واسعة من العالم الإسلامي إبان ذلك العصر ⁽⁹⁶⁾. وقد أحدثت إجماعاً عن الفلسفة والمنطق وعداءً شديداً بين صفوف المفكرين والعامة على حد سواء، لدرجة أن البعض ممن عمل بالمنطق والفلسفة بقي متخفياً زمنياً طويلاً كما أسلفنا. والملاحظة العامة في هذه الفتوى أنها حرمت العمل بالمنطق قياساً على غيره، وأنها نقد من الخارج. فابن الصلاح لم يعمل بالمنطق، ولم يأت تحريمه له على أساس دراسة خاصة له وإنما عن طريقين خارجيين: أولهما أنه مدخل الفلسفة وعلم الكلام وما ينطبق عليهما ينطبق عليه قياساً، وثانيهما أنه مما لم يرد فيه نصوص من الكتاب أو السنة أو عمل السلف. وقد كان لهذا النقد على الرغم من "خارجيته!" أثره على وضع المنطق في إطار البيئة الثقافية العربية الإسلامية، وذلك بالإضافة الى عدد من العوامل الأخرى ساهمت جميعها في وصول الأمر إلى أن يقال: "من تمنطق فقد تزندق!".

وحتى نضع هذه الفتوى في سياقها وموضعها نقول إنها كانت تعبيراً عن وضع سائد أكثر منها محدثة لهذا الوضع، فقد ذكر ابن خلدون مثلاً: "أن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة ولم تكن ... ظاهرة في الملّة، ولو ظهر منها بعض الشيء فلم يأخذ به المتكلمون لملاستها للعلوم الفلسفية المباشرة للعقائد الشرعية بالجملة فكانت مهجورة عندهم لذلك" ⁹⁷، وما يهمنا هنا أن ابن خلدون قد عزى عدم انتشار صناعة المنطق إلى "ملاستها للعلوم المباشرة للعقائد الشرعية" وهذا هو الأساس في رفضها وهي خاصية بنيوية وما فتوى ابن الصلاح إلا إشهار وصياغة لها .

(95) ابن الصلاح، تقي الدين. فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد. القاهرة. 1348 هـ . ص 35

(96) الطويل. قصة النزاع بين الفلسفة والدين. مطبعة الاعتماد القاهرة 1947 ص ص 122 - 123.

(97) ابن خلدون، عبد الرحمن. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م. ص 589.

ابن تيمية⁽⁹⁸⁾:

أما ابن تيمية فإن نقده للمنطق جاء من الداخل، أي أن حججه ضد المنطق الأرسطي كانت نقداً للمقولات المنطقية ذاتها وتفنيداً لحجج المناطق في الدفاع عن بنية المنطق وخلفيته الميتافيزيقية، فبعد الدراسة المتأنية والمتعمقة " انبرى إلى نقد المنطق نقداً بناءً طارحاً البديل الشامل للدعوة الأرسطية وللذين تبناها"⁽⁹⁹⁾. وقد حدد ابن تيمية هدفه في إبطال قولهم: إن التصورات لا تنال إلا بالحد، وقولهم: إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس. ومعلوم أن المنطقة يبدؤون كتبهم بعبارة شهيرة هي أن العلم إما تصور أو تصديق وأن التصور لا ينال إلا بالحد وأن التصديق لا ينال إلا بالقياس، وقد اعتمد في إبطاله للشق الأول على حجة الدور التي تقول إن التعريف بالحد يحتاج إلى حد آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له، يقول: " إذا كان الحد قول الحاد فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد، وإما أن يكون قد عرفه بغير حد. فإن كان الأول فالكلام في الحد الثاني كالكلام في الأول، وهو مستلزم الدور القبلي أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتفاق العقلاء. وإن كان عرفه بغير حد بطل سلبهم وهو قولهم (إنه لا يعرف إلا بالحد)"⁽¹⁰⁰⁾. واعتمد في إبطاله للشق الثاني على تعذر برهنة المنطقة بحصر حصول العلم على القياس، فقولهم: " إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس ... قضية سلبية نافية، ليست معلومة بالبديهة. ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً، فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم "⁽¹⁰¹⁾.

لقد أكد ابن تيمية على أن المنطق غير مقبول في البيئة الثقافية العربية الإسلامية بنقده من الداخل وإظهار عدم إمكانية دمج ومزجه في هذه البيئة، وانتقد أول من أدخله إليها، فقال: "لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعية وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي"⁽¹⁰²⁾.

(98) ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد، توفي بدمشق في 20 ذي القعدة سنة 728هـ أواخر سبتمبر 1328م.

(99) العجم. المرجع السابق. ص 322.

(100) ابن تيمية، تقي الدين. كتاب الرد على المنطقيين. إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان. ط3، 1976. ص 8.

(101) ابن تيمية. المرجع السابق. ص 88.

(102) ابن تيمية. المرجع السابق. ص 337.

إن الأثر الكبير لهذين النوعين من النقد (أي الداخلي والخارجي) للمنطق بنى سداً منيعاً أمام الأخذ بنتائج عمل الغزالي في المنطق إن كان على مستوى الألفاظ أم على مستوى البنية والمضمون المعرفي.

خصائص تجربة الغزالي في المنطق:

من خلال ما تقدم من دراسة لعمل الغزالي في المنطق يمكننا أن نحدد نقاط اشتراكه مع غيره من المؤيدين للمنطق، وبالمقابل النقاط التي انفرد بها عنهم فكانت من مميزات تجربته:

أولاً: نقاط الاشتراك:

- 1- اشترك الغزالي مع الفلاسفة في التردد الذي لاحظناه في شأن عدد أقسام الفلسفة وموقع المنطق منها، ففي مقاصد الفلاسفة يقول: "إن علومهم أربعة أقسام: الرياضيات، والمنطقيات، والطبيعات، والإلهيات"⁽¹⁰³⁾، وفي المنقذ من الضلال يقسم علوم الفلاسفة إلى " ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وإلهية، وطبيعية، وسياسية، وخرقية"⁽¹⁰⁴⁾، ولكننا في الحالتين نرى أنه أدرج المنطق في علوم الفلاسفة.
- 2- اشترك الغزالي معهم أيضاً في الإيمان بأن المنطق لا يتعارض مع الدين، فيرى أن المنطقيات " لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتاً"⁽¹⁰⁵⁾.
- 3- كما اشترك معهم في تأكيد فائدة المنطق وأهميته، ففائدة " المنطق اقتناص العلم. وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية. فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة."⁽¹⁰⁶⁾.

ثانياً: نقاط الانفراد:

- 1- في مقابل ذلك، انفرد الغزالي في تأكيد أن للمنطق ما يناظره لدى المتكلمين. وأن الاختلاف بين استدلال المتكلمين والمنطق الأرسطي ينحصر في عنصرين فقط، هما: العبارات والاصطلاحات من جهة، وأنه يزيد الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات من جهة أخرى.

(103) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 31.

(104) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 79.

(105) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 81.

(106) الغزالي. مقاصد الفلاسفة. ص 37.

- 2- وانفرد الغزالي أيضاً في القول بنظرية الاستدراج المقصود، فيرى أن الفلاسفة يستدرجون القارئ إلى الإيمان بما يقولونه في الإلهيات عندما يقدمون الرياضيات والمنطق، ويشترطون الإحكام لهما للتوصل إلى فهم الإلهيات والطبيعيات. وقد توجه بالمنطق لدعم الفقه، فحوّل أمثله من أمثلة عقلية كما اعتاد المناطقة إلى أمثلة فقهية.
- 3- كما انفرد الغزالي عن الفلاسفة في محاولته إبعاد المنطق عن الفلسفة واعتباره علماً مستقلاً لا يرتبط بالفلسفة، فلم ينتقده من الداخل كما انتهج مع الفلسفة، بل توجه إلى نقده من الخارج من جهتين الفلاسفة الذين اتهمهم باستدراج ضعاف العقول إلى مذاهبهم وأنهم استخدموا المنطق مقدمة لعلومهم من باب التهويل⁽¹⁰⁷⁾، وإلى المتلقي غير المتمرس الذي ينظر في المنطق وبراهينه فيستحسنها "فيظن أن ما ينقل من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية"⁽¹⁰⁸⁾.

التقييم العام لعمل الغزالي :

- 1- تقييم العمل العام للغزالي بالنسبة إلى تاريخ المنطق في المشرق:
- يمكن القول (مع ريشر) إن عمل الغزالي قد أسهم في الإبقاء على المنطق بصورة نهائية في الشرق الإسلامي، ويعزو الفضل في ذلك إلى الغزالي وإلى أستاذه الأشعري ف "لولاهما للاقى المنطق نفس المصير الذي لقيه في إسبانيا الإسلامية، حيث انتهى أمره بقرب عام 1250"⁽¹⁰⁹⁾.
- والدليل على هذا الفعل استمرار المتكلمين بكافة فرقهم العمل بمعزل عن المنطق الأرسطي حتى أواخر القرن الخامس الهجري حين بدأ مزج المنطق الأرسطي بعلم الكلام والعلوم الإسلامية على أيدي المتأخرين من المتكلمين، ويعود الدور الأكبر في ذلك إلى أبي حامد الغزالي⁽¹¹⁰⁾. وقد ارتكز عمله إلى عدة أسس منها: محاولة "فصل المنطق عن الفلسفة [مما] جعل من الممكن قبوله من الناحية الدينية"⁽¹¹¹⁾، وكذلك استخدامه في الدراسات الإسلامية، وخصوصاً أصول الفقه في كتابه المستقصى الذي "كان له أهمية بعيدة المدى في تطور الدراسات المنطقية في الإسلام"⁽¹¹²⁾.

(107) الغزالي. تهافت الفلاسفة. ص 85.

(108) الغزالي. المنقذ من الضلال. ص 82.

(109) ريشر. المرجع السابق. ص 182.

(110) انظر النشار. المرجع السابق. ص 98.

(111) ريشر. المرجع السابق. ص 196.

(112) ريشر. المرجع السابق. ص 181 - 182.

وأخيرا التأكيد المستمر والشديد من قبل الغزالي على " أن المنطق هو آلة للفكر، فهو لا ينطوي على أي محتوى مذهبي من أي نوع، وبالأولى ليس فيه خطر على الدين" (113). وبالنتيجة يصل ريشر إلى أنه " مما لا نزاع فيه أن أهم عامل منفرد أدى إلى الاعتراف بأهمية المنطق وقبوله من الناحية الدينية كان تدعيم الغزالي لهذا الرأي" (114).

2- العناصر الأساسية المؤثرة في عمل الغزالي:

أعاد بعض الباحثين التغييرات التي أنجزها الغزالي إلى خضوعه لضرورات الثقافة العربية الإسلامية ومتطلباتها فيرون أن " تصوره في مبحث الحد اندفع تحت وطأة الأداء الإجرائي الديني" (115)، وأنه عمل تحت تأثير "عامل اللغة العربية ببنيتها ومترادفاتها وطبيعتها المشخصة" (116). مما جعله ينظر إلى الحد من وجهة نظر لغوية عربية، وليس من وجهة نظر وجودية كما فعل أرسطو، "فالمسلمون لم يعوا الحد إلا في دوره الاسمي المميز بين الألفاظ" (117).

ويمكن الحديث عن أثر البيئة الثقافية التي عاصرها الغزالي على طبيعة وشكل عمله وكذلك على مآله التاريخي، فقد مثلت تلك البيئة بنية تتحكم خصائصها في إدخال أو منع أي نسق معرفي أجنبي عنها (مع العلم أن هذه الخاصية تمثل قاعدة عامة وليست منحصرة في هذا المثال). فعلى سبيل المثال أعاققت الخاصية اللغوية التي تميز البنية الثقافية العربية الإسلامية دخول المنطق، وذلك بسبب التشابك في الوظائف التي تؤديها اللغة وتلك التي يمكن للمنطق أن يؤديها وقد ظهر هذا بوضوح في الرأي الذي عرضه النحويون في مسألة المنطق وخلاصته: أننا لسنا بحاجة إلى المنطق لأن اللغة العربية ببنيتها النحوية تغني عنه.

حاولنا في هذا البحث أن نأتي على جوانب تجربة الغزالي في المنطق منظوراً إليها من الداخل والخارج، والنتيجة التي خلصنا إليها هي أن الخصائص الفريدة لتجربة الغزالي والجهد الكبير الذي بذله مضافاً إلى الوقت الكبير الذي أنفقه في محاولته إدخال المنطق

(113) ريشر. المرجع السابق. ص 195.

(114) ريشر. المرجع السابق. ص 195.

(115) العجم. المرجع السابق. ص 87.

(116) العجم. المرجع السابق. ص 98 – 99.

(117) العجم. المرجع السابق. ص 84 – 85.

إلى فضاء العمل الأصولي لم تشفع له، فقد باءت هذه التجربة بالفشل التاريخي الذريع، إذ لم نجد له تلاميذ في المنطق، في حين أن تلاميذه في الفقه والتصوف والعداء للفلسفة كثيرون.

The Experience of Al-Ghazali in Logic

Ibraheem M. Al-Masri, ^{3rd} Faculty of Education, Damascus University, Daraa, Syria

Abstract

This study focuses on the characteristics of Al-Ghazali's point of view in logic. Al-Ghazali attempted to formulate changes in logic with the intention of constructing it to be acceptable within Arabic-Islamic culture. Al-Ghazali's vision presented in many of his books throughout two stages. In the first stage, Al-Ghazali tried to show that logic is not used only by the Greeks and philosophers or by a certain nation; He considers it as an approach in every field of knowledge and science. In the second stage, Al-Ghazali had constructed a new structure of language in logic. Additionally, he tried to eliminate the Aristotelian metaphysical concepts, which are in contradictory with Islamic religious beliefs. At the same time, he derived from the Holy Quran the criterions, which make logic useful in theology as well as in the perceptual sciences. Al-Ghazali's project had been miscarried by his followers and was not adopted by any group of thinkers after him.

قدم البحث للنشر في 2014/6/4 وقبل في 2015/6/7

المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

1. الغزالي، أبو حامد. القسطاس المستقيم (الموازن الخمسة للمعرفة في القرآن). قرأه وعلق عليه: محمود بيجو. المطبعة العلمية. دمشق. 1993 م.
2. الغزالي، أبو حامد. الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين. تحقيق عبد اللطيف عاشور مكتبة القرآن. القاهرة. بلا تاريخ.

3. الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول. "المقدمات المنطقية - الأحكام". دراسة وتحقيق د. حمزة بن زهير حافظ. الجامعة الإسلامية - كلية الشريعة. المدينة المنورة. الجزء الأول. 1413هـ.
 4. الغزالي، أبو حامد. المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال. تحقيق وتقديم جميل صليبا وكامل عياد. دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت. ط7. بلا تاريخ.
 5. الغزالي، أبو حامد. تهافت الفلاسفة. تحقيق: سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. ط6، 1972
 6. الغزالي، أبو حامد. محك النظر في المنطق. تحقيق أحمد فريد المزيدي. بيروت. دار الكتب العلمية. بلا تاريخ. مع كتاب ابن حزم "التقريب لحد المنطق" وتتوزع على الصفحات ص 193 - 285.
 7. الغزالي، أبو حامد. مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961.
 8. الغزالي، أبو حامد. منطق تهافت الفلاسفة المسمى معيار العلم. تحقيق: د. سليمان دنيا. دار المعارف. مصر. 1961.
- ثانياً: المراجع:
9. ابن الصلاح، تقي الدين. فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والعقائد. بلا اسم ناشر-القاهرة. 1348 هـ.
 10. ابن تيمية، تقي الدين. كتاب الرد على المنطقيين. إدارة ترجمان السنة، لاهور-باكستان. ط3، 1976.
 11. ابن خلدون ، عبد الرحمن. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة ، دار الفكر، بيروت ، الطبعة: الثانية، 1408 هـ - 1988 م.
 12. ابن سينا. رسالة في أقسام العلوم العقلية (وهي التاسعة في مجموعة رسائل). مطبعة كردستان العلمية بمصر. 1328هـ.
 13. ابن سينا. كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري. دار الآفاق الجديدة. 1982.

14. إسماعيل، عز الدين وآخرون. أبو حامد الغزالي: إمام العقل وحجة الإسلام. سلسلة نوايغ العرب العدد 5. دار العودة، بيروت. 1986.
15. الأعسم، عبد الأمير. الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحي. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة. 1998.
16. الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية. ط9. 2009.
17. الجابري، محمد عابد. تقديم كتاب ابن رشد. فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل، (الدين والمجتمع)، إشراف محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي: مؤلفات ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، 1997
18. ريشر، نيقولا. تطور المنطق العربي. ترجمة ودراسة وتعليق: د. محمد مهران. دار المعارف، القاهرة - مصر. 1985
19. سليمان، عباس محمد حسن. الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده). دار المعرفة الجامعية، مصر. 1998 .
20. السيوطي، جلال الدين. صون النطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، وسعاد علي عبد الرازق. سلسلة إحياء التراث الإسلامي. مجمع البحوث الإسلامية. الجزء الأول. بلا تاريخ.
21. الشاهين، شامل. المنهجية المنطقية الأصولية عند الإمام الغزالي. دار الملتقى. حلب. 2003.
22. الطباطبائي، مصطفى. المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني: نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين. ترجمة: عبد الرحيم ملازني البلوشي. دار ابن حزم - بيروت. 1990 .
23. الطويل، توفيق. قصة النزاع بين الفلسفة والدين. مطبعة الاعتماد. القاهرة. 1947.
24. العجم، رفيق. المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية. دار المشرق بيروت. ط1. 1989.
25. الغمري، عفاف. المنطق عند ابن تيمية. دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة. 2001.

26. الفارابي. إحصاء العلوم. قدم له وشرحه ويوبه علي بو ملحم. دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر. بيروت - لبنان. 1991.
27. القرضاوي، يوسف. الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه. مؤسسة الرسالة. بيروت، لبنان. 1994.
28. قريب الله، حسن الفاتح، دور الغزالي في الفكر. مطبعة الأمانة، القاهرة - مصر. 1978.
29. النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار النهضة العربية. بيروت-لبنان. 1984.
30. نظمي سالم، محمد عزيز. تاريخ المنطق عند العرب. مؤسسة شباب الجامعة. الإسكندرية. 1983.

- Haddadou, M.H. (2000). "*Le guide de la langue et de la culture berbère*", INA-Yas, Alger.
- Huck, D (2009): "*Die elsässischen Dialekte im Hinblick auf die Repertoireodynamik der Sprecher* ", 16. Tagung für alemannische Dialektologie, in *die Zukunft*, Universität Freiburg, Schweiz.
- Kahlouche, R. (1992). "*Le berbère au contact de l'arabe et du Français*", Thèse pour le doctorat d'Etat, Département de Français, Alger.
- Kahlouche, R. (2010). "*L'aménagement linguistique du berbère*", in *revue du laboratoire LAELA*, n°2.
- Keller, A. (1999). " *Le nom des langues un ambassadeur aveugle*", in *Revue des sciences sociales de la France*, N°26.
- Opengin, E. (2009). "*La situation sociolinguistique de la langue Kurde et Turquie*": Master thèses, université de Rouen.
- Richard, G. (2008). "*Les langues et les cultures minoritaires en France*", Allières, paris.
- Salih, A.et Mehmet, A. (2003) " *La reforme linguistique Turquie*", in *Revue de sociolinguistique* n°1. Université de Rouen.
- Vogler, B. (2003). "*Nouvelle histoire de l'Alsace. Une région au cœur de l'Europe*" Toulouse, France.
- Vogler, B. (2003). "*Histoire politique de L'Alsace*", Privat, Toulouse.

* The paper was received on Sept. 15, 2014 and accepted for publication on May. 26, 2015.

Bibliographies

- AKCAM, T. (2001). "*Le tabou du génocide arménien hante la société turque* ", in *Le Monde diplomatique*, Paris.
- Akin, S. (2007). "*Intégration graphique des emprunts en langue kurde*", In *Actes du colloque Ecritures en contact*, Université de Paris 3, Sorbonne.
- Baggioni, D. (1999). "*Langue officielle*", in *sociolinguistique, les concepts de base*"Dir Moreau, Liège, Belgique.
- BAZIN, L. (1983)" *La réforme linguistique en Turquie*", in *La réforme des Langues : histoire et avenir*", vol. 1, Buske , Hambourg.
- Blau, J. (2006). "*Manuel de kurde*", Sorani, Paris.
- Calvet,L.J (1987)."*La guerre des langues et les politiques linguistiques*", Payot, Paris.
- Calvet,L.J (1988) ."*Linguistique et colonialisme*", Payot, Paris.
- Cnecht,P.(2003). "*Dialecte*" in *sociolinguistique le concept de base*. Dir moreau, lège, Belgique.
- Comiti, J.M. (1992)." *Les Corses face à leur langues*", squadra di finusella,Aiacciu
- Cortier, C. (2003). "*Français et langues régionales et /ou minoritaires*", Université de la Réunion, France.
- Elwgöt, F. (2010). "*L'identité bretonne, situation et perspectives* ", Tud ha Bro, Rennes.
- Guillourel, H. (1991). "*Problème Breton et mouvement Breton*", in *Pouvoir* N°19.
- Gwended, C. (2009). "*Politiques linguistiques régionaux en France et en Italie : états des lieux, comparaison et perspectives* "in *synergies Italie*, n°5.

دراسة لغوية مقارنة للغات الاقلييات في فرنسا

بتول المحيسن، قسم اللغات الحديثة، كلية الآداب، جامعة اليرموك، إربد، الأردن

ملخص

تلخص هذه المقالة العمل المنجز في إطار دراسة اللغات الأقليات والإقليمية على أرض الواقع في فرنسا وهي عبارة عن دراسة تقابلية لهذه اللغات.

لقد وقعت فرنسا الميثاق الأوروبي للغات الأقليات في عام 1999، وفي الواقع وخلافاً لدستور الجمهورية من قبل المجلس الدستوري والمؤسسة المدعوة إلى ضبط الامتثال لهذا الالتزام الدولي بالقانون الأساسي للبلاد، فإن فرنسا لا تعد في عداد المنضمين لهذا الميثاق. ولكن سياسة تطوير وتنمية لغات الأقليات في إطار القوانين السارية والمعمول بها أدى إلى تسمية اللغات المتعلقة بهذه السياسة بـ "لغات الأقليات" داخل الأراضي وكل هذا أدى إلى احترام تلك اللغات واخذ مكانتها داخل إطار اللغة والحضارة الفرنسية.

تمتلك فرنسا تنوع كبير وتشكيلة واسعة من اللغات على أراضيها. وتسمى أيضا هذه اللغات الإقليمية بـ "لغات الأقليات في فرنسا". ففي هذه المقالة، نحاول رفع الوعي وإرهاق حس القارئ بالحالات اللغوية للغات الأقليات في فرنسا. ومن خلال هذه الدراسة، سنتساءل عن السياسة اللغوية المتعلقة بهذه اللغات في فرنسا. حيث أننا سنهتم وسنركز اهتمامنا على لغات الأقليات التالية: البربر أو لغة الكابيل واللغة الكردية، بريتون وأخيرا سنتحدث عن الوضع اللغوي في الألباس.

- 24- Mettre à la disposition des gens souhaitant apprendre des langues régionales des dictionnaires qui s'occupent de ces langues régionales et minoritaires et qui traitent le fond des dialectes étudiés. En plus, des enregistrements sonores et audiovisuels doivent être disponibles et au service des apprenants.
- 25- Faire et choisir un certain jour ou une certaine semaine dans l'année pour pratiquer tel dialecte avec des activités culturelles et folkloriques ... Et on pourrait l'appeler "Semaine de la langue bretonne" ou "Jour de la langue alsacienne" par exemple.
- 26- Faire des conférences et des colloques linguistiques annuels qui réunissent des linguistes intéressés aux langues régionales et dialectes minoritaires.
- 27- " Lutter et combattre pour continuer et survivre pour toujours" sera le symbole des langues minoritaires afin de conduire ce conflit culturel et être vivantes et présentes sur la place. Et cela ce qu'on appelle : "Le conflit pour subsister et survivre".
- 28- Protéger l'identité culturelle des langues minoritaires et régionales et sauvegarder les dialectes, comme le breton et l'alsacien en France.
- 29- Appliquer les politiques d'encouragement à l'utilisation de ces langues minoritaires en France afin d'empêcher leur disparition.

- 11- Publier des traductions en langues régionales comme les dialectes (alsacien, Kurde, ... etc.)
- 12- Protéger le patrimoine culturel de ces langues régionales parce que si on ne le fait pas, ces langues régionales rejoindront le latin et le grec ancien au cimetière des langues mortes.
- 13- Travailler bien pour enseigner les langues régionales dans les territoires français.
- 14- Publier ces langues régionales sur les sites d'internet parce que cela permet aux gens d'en profiter et d'apprendre ces langues minoritaires en France.
- 15- Chercher des ressources linguistiques auprès des locuteurs de ces langues régionales, surtout des personnes âgées.
- 16- Publier ces langues minoritaires avec leur littérature riche et entendue sur les sites électroniques et sur les réseaux sociaux ce qui permet aux intéressés d'en bien profiter.
- 17- Enseigner quelques langues minoritaires comme des matières obligatoires aux universités (Des cours concernant la lexicologie).
- 18- Diffuser les langues régionales par les moyens suivants : l'apprentissage en ligne, les médias (Télé, radio, journaux), les festivals régionaux (théâtre, musique, danse, poésie) pour participer à la promotion de la langue régionale.
- 19- Faire des manifestations artistiques et folkloriques qui touchent et traitent des langues minoritaires.
- 20- Activer et actualiser les systèmes de traduction automatisée sur le réseau d'internet en langues régionales et minoritaires.
- 21- Ouvrir et inaugurer des instituts spécifiques et spécialistes pour apprendre les langues et les cultures minoritaires et régionales.
- 22- Trouver et mettre à la disposition des apprenants des ressources linguistiques concernant les langues régionales comme : Dictionnaires, lexiques, terminologies, grammaires, ... etc.)
- 23- Respecter les langues et les cultures régionales et minoritaires afin d'avoir des langues avec des territoires vivants sur la place en favorisant d'utiliser certaines expressions ou certains mots et termes régionaux par les locuteurs de ces dialectes dans la vie quotidienne.

Nous avons montré également les conflits engendrés par l'inégalité des statuts des différentes langues représentant les groupes. C'est à cause de cette inégalité que deux langues de *la promotion* ou du pouvoir coexistent difficilement sur un même territoire, comme le montre le conflit entre la langue arabe et la langue française au Maghreb. L'issue de ces combats linguistiques dépendra des rapports de force qui se manifestent dans la lutte pour la dominance.

Des solutions proposées qui touchent le fond de ce sujet :

Après avoir fait un exposé rapide de la situation de certaines langues régionales, on peut proposer quelques solutions qui touchent le fond de ce sujet aux autres pays qui utilisent des langues régionales.

- 1- Enseigner et faire apprendre ces dialectes aux enfants et aux intéressés à travers les centres de linguistique appliquée ou les centres culturels disponibles.
- 2- Effectuer des ateliers culturels par le ministère de la culture pour encourager et motiver les gens à apprendre l'alsacien et le breton par exemple.
- 3- Programmer et organiser des festivals culturels et linguistiques en alsacien, en breton et en quelques langues régionales.
- 4- Ecrire des poèmes, des histoires et des contes en langues régionales (l'alsacien et le Kurde comme des exemples sur la place).
- 5- Animer la littérature et les folklores des langues régionales.
- 6- Utiliser des expressions alsaciennes ou bretonnes dans la vie quotidienne.
- 7- Fonder et établir des chaînes de télévision en dialectes et en langues régionales comme le berbère et le breton.
- 8- Publier des livres pour enfants et des bandes dessinées en langues régionales comme l'alsacien et le breton.
- 9- Promouvoir et favoriser les poètes et les écrivains pour écrire en dialectes régionaux.
- 10- Motiver les parents pour inscrire leurs enfants dans une école bilingue pour apprendre des langues régionales comme le breton par exemple (Des écoles qui ont une réputation d'être d'excellents niveaux).

CONCLUSION

Après avoir présenté quelques langues minoritaires en France, nous pouvons mettre en évidence quelques remarques concernant « les langues minoritaires » :

- A. Le multilinguisme dans un État peut constituer une source de conflits.
- B. Les langues minoritaires ont un statut inégal par rapport aux autres langues parlées dans un même État.
- C. Les langues minoritaires sont au cœur des revendications pour le maintien de l'identité.

A. Le multilinguisme peut constituer une source de conflits

La présence du multilinguisme sur un territoire peut souvent être source de conflits en raison du rapport de force entre les langues. Étant donné que celles-ci ne sauraient se réduire à de simples instruments de communication extérieurs à la personnalité et à la culture des peuples, elles deviennent rapidement le symbole, sous l'apparence linguistique, de la dominance politique et sociale.

B. Le statut inégal des langues minoritaires dans un Etat

L'une des sources de conflits est étroitement liée à la répartition inégale des rôles sociaux attribués aux langues en situation de concurrence. La langue dominante a généralement tendance à se réserver à certains domaines de prédilection reliés au pouvoir : l'administration, l'école, etc.

Le problème central est celui du statut des langues en contact : la langue dominée peut être soit interdite (le berbère en Algérie, le kurde en Turquie), soit autorisée légalement (l'alsacien et le breton en France), soit reconnue officiellement sur un pied d'égalité juridique (le français au Canada) sans que cette égalité ne se traduise nécessairement dans les faits.

C. La lutte pour le maintien de l'identité

Le concept d'identité culturelle est en relation avec l'existence d'un groupe humain particularisé par sa langue, sa race, sa religion, etc.. Ce sont les éléments qui peuvent caractériser un groupe ethnique.

Toute communauté linguistique est profondément attachée à sa langue. C'est pourquoi les peuples luttent pour la défense de leur langue, puisque la langue fait partie de leur identité, et qu'elle en constitue un symbole.

En fait, l'alsacien est la langue régionale française qui a le plus résisté : en 1991, environ 400 000 alsaciens l'avaient léguée à leurs enfants.

2. Situation linguistique dans l'imbroglio politique

Au XVII^e siècle, l'Alsace est devenue une province française. L'allégeance linguistique n'a pas eu beaucoup d'importance jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

De 1981 à 2000, la politique de gauche est très implantée dans la municipalité de Strasbourg. Cette dernière a le souci des réalités linguistiques de l'Alsace, influencée par un groupe « européen » qui voulait construire une entité régionale autour de la langue allemande. Toutefois, presque personne en Alsace ne parle allemand ; c'est pourquoi l'allemand n'a pas pu y être imposé. *"Au retour de la droite à la municipalité, il y a un changement de recteur et de préfet. La campagne politique place la langue alsacienne avant la langue allemande."* (Keller 1999:88).

Se pose aussi une question économique ; l'enseignement bilingue a besoin de fonds pour exister et le budget revient à la décision du Recteur. Les classes bilingues posent problème car au collège, les enfants arrêtent l'apprentissage de l'allemand pour l'anglais.

Malgré tout, le dialecte alsacien trouve récemment sa place dans une convention entre 2000 et 2006 (*L'Etat, la Région et les deux Départements du Bas-Rhin et du Haut-Rhin, avec les services de l'Education Nationale et tous les partenaires intéressés, conjuguent leurs efforts pour valoriser les langues dialectes alsaciens et allemand*) portant sur la politique régionale des langues vivantes dans le système éducatif en Alsace, pour valoriser les langues, à savoir les dialectes alsacien et allemand, les cultures régionales d'Alsace et en renforcer la connaissance et la pratique (Huck 2009:7-8). Bien entendu, cette convention tient compte de la situation et des atouts spécifiques de l'Alsace, de sa vocation d'ouverture européenne et internationale exigeant des formations plurilingues.

L'alsacien est la deuxième langue régionale de France. Il est parlé en Alsace par près de quatre adultes sur dix. Cependant, il est nettement moins pratiqué par les jeunes générations. Autrement dit, un quart des enfants nés en Alsace apprennent aujourd'hui le dialecte de leurs parents. L'alsacien est parlé en Alsace par 39% des adultes. Cette langue régionale s'étend en Alsace et constitue un ensemble de dialectes essentiellement issus de langues germaniques. La langue alsacienne n'est pas unifiée et le dialecte pratiqué peut varier d'une langue comme à l'autre.

Dialecte de type germanique, sa tendance est d'accentuer sur les premières syllabes d'un mot.

1. La situation linguistique en Alsace

Selon Keller, (1999 :89-90), deux grands faits se dégagent:

- La « *Connaissance déclarée des langues* » : ce sont des enquêtes où l'on demandait aux gens s'ils parlaient le « dialecte ». Le nombre de personnes qui déclarent parler alsacien diminue dans les statistiques de 1975. Toutefois, ces dernières sont plus ou moins trompeuses car elles donnent le nombre de personnes qui parlent la langue et non le nombre de personnes qui ont l'occasion de la parler. Ces enquêtes demeurent donc incomplètes. D'ailleurs depuis 1980, il n'y a plus vraiment de données concernant la situation linguistique en Alsace.

- *Les usages réels*

Vogler (2003:305) mentionne qu' " *il est important de souligner la dissonance entre connaissance déclarée et usage réel.*" On a assisté à un net recul de l'usage du dialecte.

D'autre part, deux éléments importants sont à considérer pour le cas de l'Alsace : le travail frontalier et la présence d'immigrés. Les pratiques linguistiques de ces locuteurs ne sont pas pris en compte et le degré de bilinguisme n'est donc pas représenté.

Un décalage certain persiste entre connaissances déclarées et usages réels. En outre, la sociolinguistique a besoin de connaître ces deux éléments pour établir une étude véridique de la situation linguistique en Alsace.

Aujourd'hui, on observe une diminution de l'usage de l'alsacien. Au sortir des Premières et Seondes Guerres mondiales, les autorités françaises ont fait des efforts pour que l'usage du dialecte disparaisse au profit du français.

l'identité bretonne dans ses différents aspects, culturels, historiques, patrimoniaux, écologiques, linguistiques.

A propos de la défense de l'identité bretonne, ces associations considèrent que dans les actions à mener pour le respect des droits et des libertés des Bretons, la priorité doit être donnée à (Chevalier 2009:105) :

- la conquête de l'autonomie culturelle dont bénéficient déjà nombre de peuples et de régions d'Europe,
- l'élargissement des pouvoirs et des moyens des conseils et institutions régionaux, qui devront exercer leur autorité sur l'ensemble du territoire historique de la Bretagne, pour les mettre à égalité avec ceux dont bénéficient déjà la Catalogne, la Flandre et bien d'autres,

Ces revendications bretonnes, du moins pour ce qui est de la reconnaissance de la langue et de la culture, sont représentatives des revendications que l'on rencontre dans bien d'autres régions de France telles que le Pays Basque et la Corse pour ne citer que les plus engagées dans la revendication de l'autonomie. (Chevalier 2009:107). D'ailleurs, l'enseignement des langues régionales dans les écoles associatives tend à se développer un peu partout en France. L'équation « une langue : une nation » semble ne plus être valable en France, où l'on avait pourtant presque réussi à gommer les spécificités régionales. Notons qu'avec la prise en compte des langues et cultures d'origine des populations immigrées, la situation est encore plus complexe.

IV – LA SITUATION LINGUISTIQUE EN ALSACE

"Moins une situation de contact linguistique est connue dans sa complexité, plus elle est soumise à l'exploitation politique. " (Keller 1999:70) Quelques précisions :

- La notion de « données » à propos de l'Alsace prête au questionnement et est en partie trompeuse.
- Comment cette méconnaissance est-elle largement exploitée dans le monde politique ?

En Alsace, entre le Nord et le Sud, il n'y a pas d'intercompréhension au sein des parlers. De quoi parle-t-on quand on nomme une langue et quand on l'institutionnalise avec cette dénomination ?

- *création d'une graphie unique : le BZH*

Après la seconde guerre mondiale, la langue est unifiée. Les Allemands sont favorables à l'enseignement du breton. Ils créent une graphie unique, le BZH.

2. La situation actuelle

Le breton connaît son apogée au début du XXe siècle, il compte 1 500 000 locuteurs.

En 1950, l'Église a totalement abandonné l'usage du breton. Aujourd'hui "*on parle de situation diglossique en Bretagne : le français est utilisé dans le milieu scolaire et à l'extérieur, quant au breton il est utilisé dans le milieu familial*" (Elegot 2010:6). (L'usage du breton à l'école a aussi été interdit en France après la Seconde Guerre mondiale), Les échanges avec les locuteurs de territoires différents se font de plus en plus en langue française. Entre 1945 et 1960, on abandonne la transmission de la langue. La jeune génération adopte le "*français paritaire*" (Elegot 2010:12) et oublie progressivement le breton. Ainsi, le breton est devenu une langue inconnue pour la grande majorité des Bretons.

" *Si on veut faire quelque chose pour le breton, il faudrait pouvoir l'enseigner partout : il y a un consensus entre les associations militantes qui crée des écoles bilingues, et le gouvernement qui se contente de cette situation qui ne lui coûte rien*" (Prend 1995:217).

Toutefois, le breton est loin d'être sous-représenté et montre un dynamisme que bien d'autres pourraient lui envier. Au début du XXe siècle, les trois-quarts de la population de Basse-Bretagne ne s'expriment qu'en breton. Aujourd'hui, ces irréductibles ont disparu mais persistent encore 240 000 personnes bilingues. En 1999, la France a signé la Charte Européenne des langues minoritaires proposée par le Conseil de l'Europe (1992) mais la ratification française traîne à venir.

Actuellement, le nombre de bretonnants diminue, notamment chez les jeunes Bretons. Seulement 6 % des moins de 40 ans parlent breton et moins de 1 % des moins de 20 ans. Néanmoins, de nombreuses associations luttent pour la défense, la promotion et la reconnaissance officielle de la langue bretonne et de

Bretagne est la première région agricole de France, située à l'extrême Nord-Ouest du pays. C'est aussi une des premières régions touristiques, dont le réseau routier et l'habitat ont été largement modernisés. Le taux de scolarisation y est des plus élevés.

le breton est parlé dans trois départements :

Côtes-d'Armor, Finistère et Morbihan.

1.Qu'est-ce que la langue bretonne ?

Premel qualifie la façon dont les enfants bretons parlent français (1995 :56) d' "*Intonations rudes et grossières, accentuations fausses, prononciations vicieuses..*".

Le breton est une langue d'origine celtique et dite « composite » car formée d'éléments lexicaux d'origines linguistiques diverses. Il n'y a jamais eu d'usage officiel de la langue par le pouvoir politique.

La langue est parlée de génération en génération, et est liée au marché agricole local. Le breton enseigné à l'école n'est pas forcément le même que celui des grands-parents.

Selon Richard (2008:112)" *Les parlers purement oraux sont appelés « les badumes » : parlers transmis de génération en génération, langue de gens qui vivaient plutôt en autarcie, langue véhiculaire d'une civilisation paysanne ayant pratiquement disparue.*" Le breton est divisé en trois dialectes : le léonard, le trégorrois et le vannetais. Le vannetais se distingue des deux autres en substituant à la lettre « Z » la lettre « H ». Pour résoudre ce problème, le breton tend vers l'unification en remplaçant les « Z » et les « H » par « ZH ».

Exemple : « Breizh » (i.e. Bretagne)

A partir du XVIII^e siècle, les Jésuites ont créé deux formes écrites de la langue correspondant aux deux zones différentes. (Guillourel 1991:84-86) :

- *création du néo-breton (le « breton chimique »)*

On a abouti à une sorte de deux grands linguistes, des rentiers, ont constitué une langue qui devait être une langue savante. Jusque-là, deux langues subsistaient. La langue du Nord a été codifiée, dite purifiée, « langue du futur État breton ».

d – L'édition de manuels et de dictionnaires : Il s'agit de manuels didactiques et de dictionnaires bilingues, surtout utilisés par les jeunes issus de l'immigration.

e – La production littéraire: Entre 1980 et 2001, 239 livres en kurde sont publiés en Turquie, et plus de 500 en Suède. De plus, de nombreuses œuvres classiques d'auteurs tels que Maupassant, Zola, etc., sont traduites en kurde contribuant ainsi à la constitution d'un corpus kurde.

f – Les Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication : Plusieurs stations de radios sont recevables sur Internet, ainsi que des chaînes télévisées et des journaux quotidiens utilisant la langue kurde .

g – La campagne pour l'éducation et l'apprentissage en langue kurde en Turquie : Depuis la fin de la lutte armée, cette campagne est lancée par des étudiants, des élèves et des parents en novembre 2001. Cependant, en janvier 2002, des lettres sont envoyées au Recteur des universités et des circulaires sont envoyées à tous les commissariats pour mettre fin à cette campagne. Le 28 janvier 2002, 714 étudiants, parents d'élèves et élèves sont mis en garde à vue, et 105 étudiants sont sanctionnés par des mesures d'éloignement de leur université. Le premier ministre a refusé l'enseignement du kurde dans les écoles et les universités. Il a qualifié la campagne de « *manœuvre visant à diviser la Turquie* » (Akcem 2001:21).

Face à ces mesures prises contre le kurde : (arrestations, cas de tortures, etc) un appel à la mobilisation est lancé à la population. Le processus de standardisation et l'avenir du kurde restent très incertains. Nous pouvons ajouter que le dirigeant du Parti des travailleurs du Kurdistan (PKK), M. Abdullah Ocalan, a réitéré sa volonté de trouver une solution pacifique au problème kurde au sein de la Turquie, en novembre 1998. Sourd à ces appels, le pouvoir d'Ankara réclame son extradition. Le refus des militaires turcs de reconnaître l'identité kurde et l'interdiction de l'enseignement de la langue conduisent toujours à rechercher des solutions à une guerre qui dure depuis 15 ans. La politique linguistique en faveur du Kurde pourra-t-elle être appliquée dans tous les pays où cette langue est utilisée?

III –LA LANGUE BRETONNE AUJOURD'HUI : ETAT DES LIEUX

La limite qui sépare la Haute de la Basse Bretagne est une limite en forme de S. Cette frontière fixe l'expansion des parlers locaux qui ont conquis l'ouest. La Basse Bretagne est restée rurale jusqu'au XXe siècle. Aujourd'hui, la

Le 3 décembre 1924 marque l'interdiction formelle de l'utilisation du kurde dans les écoles, les associations ou la presse. 1960, 1972 et 1980, ces trois dates marquent des coups d'états militaires. La constitution de 1980 est la plus liberticide. Elle précise les contextes dans lesquels le kurde est prohibé : « *Art. 2 : Il est interdit d'exprimer, de diffuser et de publier des opinions dans toute autre langue que les premières langues des États reconnus par l'État turc [...]* ». De même, la loi n° 2932 1980, relative aux publications en d'autres langues que le turc, est composée de trois articles (Opengin 2009:83-86) :

- unité nationale et sécurité de la République,
- interdiction d'utiliser d'autres langues que les premières langues reconnues par l'État turc,
- la langue maternelle des citoyens turcs est le turc.

Le turc reste la langue officielle et la langue de prestige. Les Kurdes se trouvent en situation d'insécurité linguistique.

3 – Les stratégies de sauvegarde et les pratiques standardisantes

a – L'élaboration d'un alphabet commun : Le principe de la nouvelle graphie en usage depuis la fin de 1928 est purement phonétique, c'est-à-dire que toute lettre est toujours prononcée. (Salih et Mehmet 2003:79) L'alphabet latin est le plus adapté au système phonétique du kurde et le plus pratique notamment pour la communication par Internet. Cet alphabet n'est devenu commun que depuis quelques années.

b – L'enseignement du kurde à l'étranger : A Paris, l'Institut Kurde est reconnu d'intérêt public. L'enseignement du kurde est officiel en Allemagne, au Danemark, en Norvège, aux Pays-Bas, en Suède et en Suisse. En Suède, depuis 1977, dans le cadre d'une politique linguistique très libérale, le droit à l'enseignement des langues maternelles est établi. Les mairies sont dans l'obligation de prendre toutes les mesures nécessaires pour faire respecter ce droit. (Bazin 1983:155-156).

c – La commission de standardisation du dialecte kurmanji: Deux réunions annuelles ont lieu dans une ville européenne dont la première stratégie est la collecte et le recueil de vocabulaire avec des enquêtes de terrain, notamment dans les chants folkloriques, mais aussi dans les anciennes œuvres littéraires kurdes. La seconde stratégie est la création du vocabulaire soit par néologismes soit par emprunts au vocabulaire déjà existant.

citoyens algériens. La question de la langue berbère reste à l'ordre du jour et les affrontements en Kabylie ont déjà causé la mort de 60 à 80 personnes en 2000.

II. LES FORCES CENTRIFUGES ET PRATIQUES STANDARDISANTES DANS L'ÉVOLUTION DU KURDE

1 – Description linguistique du kurde

On retrouve différentes zones de peuplement kurde, essentiellement en Turquie (au Sud-Est du pays), mais aussi dans le nord de l'Irak, dans l'ouest de l'Iran, en Arménie, en Géorgie et en Syrie, sur un territoire non reconnu politiquement, le Kurdistan. Il existe aussi une diaspora de 900 000 réfugiés présente surtout en Europe et plus principalement en Allemagne (Blau 2006:68).

Le kurde fait partie de la famille des langues indo-européennes et plus précisément du groupe indo-iranien. Selon Akin (2007:27) la structure polydialectale du kurde est la suivante :

KURDE

Kurmanji

Sorami

dimili

Le kurmanji et le sorami sont les principaux dialectes parlés par 65% en Irak et en Iran.

2 – Situation sociolinguistique inégale selon les pays

D'importantes recherches ont été menées sur la structure générale du kurde par l'Union Soviétique entre 1930 et 1960.

En Irak, le kurde est reconnu en 1921. Il a un statut officiel dans les villes à majorité kurde. On assiste donc à un développement remarquable dans le domaine littéraire et scientifique. Les Kurdes irakiens bénéficient également d'une protection des Alliés. Le Kurdistan est appelé « la Suisse de l'Orient » tellement la situation y est favorable. Tous les enseignements de l'école primaire à l'Université se font en kurde. Des revues et magazines, au nombre de 643, sont publiés en kurde. L'avenir du kurde en Irak est prometteur (Calvet 1988:79-80).

En Iran, en 1946 une courte expérience est faite dans le milieu scolaire. L'enseignement public ou privé de la langue kurde est aujourd'hui interdit.

C'est en Turquie que la situation est la plus grave. Il y a une tentative d'ethnocide et d'homogénéisation dans le pays, on peut parler d'un acharnement contre la langue, la culture et le peuple kurde.

Seuls l'Islam et l'arabité sont retenus comme représentants « une seule terre = une seule langue = une seule religion ». Cette généralisation a été faite par le peuple par l'acquisition de la culture islamique. Les mots issus de la langue berbère sont encore tabous ; ils sont d'ailleurs appelés « parlers et dialectes locaux » (Baggioni 1999:192). Il faut attendre 1996 pour l'introduction du « dialecte local » dans l'enseignement. Le dialecte local désigne selon Cnechet (2003:120) "*n'importe quelle forme d'écart linguistique d'emploi restreint par rapport à une autre variété relativement proche qui est soit un dialecte, soit une norme centrale socio-linguistiquement dominante, appelée langue et tenue pour correct.*"

A partir de 1998, les revendications berbères sortent de leur marginalité grâce à l'éclosion d'une multitude d'associations de défense de la langue berbère allant toujours dans les prolongements du M.C.B.

Le 25 janvier 1990, une manifestation immense a lieu à Alger, elle rassemble environ 200 000 personnes. Cette même année est inauguré l'Institut de langue et de culture berbères à l'Université de Tizi-Ouzou (en Algérie), puis l'année suivante un autre institut de langue est créé. Les deux instituts ont fait en 2001 leur première promotion de licenciés, atteignant environ 600 diplômés.

C – De 1995 à nos jours : période de constitutionnalisation de la langue berbère

Insatisfait des acquis de 1990, le Mouvement Culturel Berbère lance un appel au boycott de l'éducation dans les écoles pour obtenir une reconnaissance de son identité. Face à ce boycott, le 4 décembre 1994, le Président proclame que la berbérité est incontournable à côté de l'Islam et de la langue arabe. Nous avons ici un compromis entre un statut national rejeté par le peuple lui-même et un statut régional défendu par celui-ci. Avec le décret présidentiel du 27 mai 1995 a lieu la réhabilitation de la langue tamazigh et son introduction dans l'enseignement. Finalement, elle obtient un statut semi-officiel et ambigu.

La berbérité devient donc une des trois composantes fondamentales de l'identité algérienne à côté de l'arabe et la langue tamazigh, la langue arabe restant tout de même la langue nationale et officielle. Aussi, le berbère est enseigné alors qu'il n'a pas le statut officiel de langue d'enseignement. Actuellement, il y a une promesse par l'état de constitutionnalisation de la langue berbère (Kahlouche 2010:307-309).

De nos jours, les manifestants de Kabylie expriment des sentiments largement partagés par tous les Algériens : le mépris de l'état, la corruption du gouvernement, et le déni des droits et de la justice sont ressentis par tous les

C'est une période de négation et d'éradication de la culture berbère. En effet, il y a une mise en application de l'arabisation de manière autoritaire : à l'Université d'Alger, le berbère est totalement supprimé. La constitution algérienne ne parle que de l'arabe qui est la langue officielle du pays et du Coran.

Depuis 1988, les Berbères revendiquent le statut officiel de leur langue. Ce problème est posé dès la fin des années 40 dans un message adressé aux Nations Unies. Il s'agit là du premier acte politique de l'affirmation identitaire berbère. Le mouvement identitaire se cristallise autour de deux pôles (Haddadou 2000:70):

- culturaliste
- activiste : l'Académie berbère est fondée en 1967. On travaille sur la langue, notamment au niveau de l'alphabet.

En 1976, lors des débats populaires, la question berbère est soulevée avec force. Avec la Charte de 1963 qui reconnaît la langue arabe comme seule langue du pays, on assiste à une grande déception des militants de l'identité berbère.

La langue arabe est considérée comme l'élément essentiel de l'identité du peuple algérien en tant que langue nationale. On parle de « langue étrangère » pour le berbère. En réaction à ceci, la contestation se popularise chez les ouvriers et les paysans et atteint son apogée en 1980 avec notamment la création du M.C.B. (Mouvement Culturel Berbère). On assiste à un réveil identitaire. En effet, certains natifs de la langue la proclament haut et fort. La question berbère devient incontournable pour le régime (Calvet 1987:157).

B – De 1980 à 1995 : le « Dossier Culturel » : un processus de marginalisation et de folklorisation du berbère.

Dans un premier temps, nous proposerons une explication de la situation actuelle de chacune de ces langues minoritaires : le kabyle ou le berbère, le kurde, le breton et l'alsacien dans les pays concernés (la France). Dans un second temps, nous tirerons quelques généralités concernant les contacts entre ces langues.

La problématique de ce sujet se résume dans les points suivants :

- Le très faible usage des langues régionales en France.
- Pas assez de ressources linguistiques à la disposition des apprenants.
- Le manque des produits culturels dans ce domaine et à propos des langues minoritaires.
- La diffusion de langues d'immigration dans la société française.
- Le manque de respect au patrimoine et à l'identité culturelle des langues minoritaires et régionales sur les territoires français.

I – LA PLACE DU BERBERE DANS LA POLITIQUE LINGUISTIQUE ALGERIENNE

A partir Comiti (1992:110) " *Dans une communauté où domine un groupe linguistique, le groupe minoritaire a tendance à reproduire les attitudes de la majorité*"

Nous présentons le statut du berbère¹ dans la politique linguistique algérienne, et la difficulté de la reconnaissance identitaire. L'évolution de la place du berbère est étroitement liée aux événements sociaux en Algérie. Selon Kahlouche (1992:61-65) il existe trois grandes périodes qui vont être mises en évidence :

- A.** De 1962 à 1980 : période caractérisée par la négation de l'identité berbère
- B.** De 1980 à 1995 : prise en charge relative de la culture et La langue berbère
- C.** De 1995 à nos jours : vers la constitutionnalisation du berbère

A – De 1962 à 1980 : période caractérisée par la négation de l'identité berbère

1 Les langues berbères : sont l'ensemble des [dialectes](#) qui forment un groupe de [langues chamito-sémitiques](#) (ou langues afasiennes). Elles sont présentes au [Maroc](#) en [Égypte](#), en [Algérie](#), et en [Tunisie](#) (Kahlouche 2010:23).

Étude linguistique des langues minoritaires en France

Batoul al-muhaissen *

Résumé

Cet article résume le travail réalisé dans le cadre de l'étude sur la place des langues minoritaires et régionales de France. C'est une étude constructive entre ces langues traitées dans cet article.

La France a signé la Charte Européenne des Langues Minoritaires en 1999. En effet, contraire à la Constitution de la République adoptée par le Conseil Constitutionnel, Institution appelée à contrôler la conformité de cet engagement international à la loi Fondamentale du pays, la France n'est donc pas adhérente à la Charte. Mais une politique de mise en valeur de ses langues minoritaires, dans le cadre des lois existantes, a admis de les appeler " langues minoritaires".

La France possède une grande variété de langues sur son territoire. Ces langues régionales sont également appelées « langues minoritaires en France ». Dans cet article, nous essayons de sensibiliser le lecteur aux situations linguistiques des langues minoritaires en France. A travers cette étude, nous allons nous interroger sur la politique linguistique réservée à ces langues en France. Nous allons nous intéresser aux langues minoritaires suivantes: le berbère ou le kabyle, le kurde, le breton et enfin nous aborderons la situation linguistique en Alsace.

INTRODUCTION

Nous avons pu établir une première définition de l'expression « langues minoritaires » : *" il s'agit des langues pratiquées sur le territoire d'un État par les ressortissants d'un autre État qui constituent un groupe numériquement inférieur au reste de la population de l'État ; ces langues étant différentes de la langue officielle de cet État, qui n'inclut ni les dialectes de la langue officielle ni les langues des migrants."* (Gwendal 2009:99).

Table of Contents

Abstracts in English of Arabic Articles

*	Diplomatic Relations Between King Al- Kamil (615- 635 AH 1218-1238) and Fredrek II (544- 648 AH 1197- 1250) Fayze Hijazi	19
*	The Features of Intertextuality in "Lataif" for Ibn-Jawzi Sahar Al-Jadalah & Ahlam Masad	47
*	The Role of the British and Hijazi Governments in the management of Hajj affairs 1334 AH/1916AD Jaber Muhammed Alkhateeb	68
*	Rhetorics of the Verbal Expression in the Quranic Discourse (An analytical study) Shooma Mohammad Albalawi	110
*	The principle of legality to the Rome Statute of 1998 Talal Al Eissa I	148
*	Narrative Techniques An Empirical Study in the Novel "ADAAAY" Mamdouh Adwan Hasan Ali Al- Mukhlef	188
*	Relationship of Alexithymia and Emotional Cases with Social Skills to Undergraduate – study at the University Saad Dahleb Blida - Algeria Naima Megateli	217
*	The Structure of Poetic Image in Al-Sayyab's Poetry: "The Gardens of Wafiq" as an Example Nayef Khaled Al-Ajlouni	245
*	Religion Harmony in Sarojini Naidu's Poetry Rashed Ali Essa	269
*	Monolingual Computerized Dictionary: Reality and Sources and the Prospects for its use Safa Shareef Shriedh and Mustafa Taher Al haiadreh	299
*	The Experience of Al-Ghazali in Logic Ibraheem M. Al-Masri	333

Articles in French

*	Étude linguistique des langues minoritaires en France Batoul al-muhausen	1
---	--	---

Secretary General
The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts
Editor – in –Chief
Association of Arab Universities Journal for Arts
Dean of the Faculty of Arts
Yarmouk University , Irbid , Jordan.
Tel . 00962 2 7211111 Ext: 3555 or 2900
Fax. 00962 2 7211137
E-mail: artsarabuni@gmail.com
Website :<http://artsarabuni.yu.edu.jo>

Documentation

References in the text are serially numbered between brackets ⁽¹⁾ .

References at the end of the article shall be as follows in case the source or reference work is a book:

The author's full name: source or reference work , part, number, publisher, place of publication , year, page(s).

e.g. Dayf, Shawqi : *The First Abbasid Period* ,Dar al- Maarif , Egypt,1966, p.24.

In case where a periodical or a journal is consulted , referral thereto shall be as follows :

The author's full name, source or reference work, *name of periodical or journal*, volume number, year, page.

e.g. Sa'aydan , Ahmad Saleem : " On Arabicization of Sciences". *Jordanian Arabic Language Academy Journal*, Volume I .No 2 July 1978,p.101.

References should be listed in the bibliography at the end of the manuscript in alphabetical order of authors' surname, beginning with Arabic references, then foreign ones.

Subscription Information

Annual subscription rates in Jordan: individuals (JD 10.00), institutions (JD 15.00); outside Jordan: individuals (US \$ 15.00), institutions (US \$ 20.00) or equivalent.

Association of Arab Universities Journal for Arts
A Biannual Refereed Academic Journal

Notes to Contributors

Language

AARUJA's articles are published in Arabic together with their abstracts in English. Manuscripts, however, may be published in any other printable language.

Rules Regulating the Journal

- 1- *Association of Arab Universities Journal for Arts (AARUJA)* is a biannual refereed academic journal published by the Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts at Universities members of the Association of Arab Universities.
- 2- Manuscripts should be submitted in Arabic together with an English abstract. However, submission in either English, French, or any other printable foreign language, with an Arabic abstract, is subject to approval by the Editorial Board.
- 3- Articles in other languages must not exceed more than 20% of all the articles in one issue.
- 4- *AARUJA* publishes genuinely original articles characterized by clear academic methodology, comprehensiveness, and thorough investigation; where exact referencing is made to sources and reference works, and the article has not been previously published anywhere else.
- 5- A specialized criticism or review of an academic work published in the Arab world or abroad as well as reports on specialized Arab or international symposiums and conferences may be published. Manuscripts accepted for publication in *AARUJA* are approved for academic promotion.
- 6- *AARUJA* publishes academic articles in the fields of arts, languages, social and human sciences, social service, journalism and mass communication.
- 7- Manuscripts should be computer-typed and double spaced. Four copies are to be submitted together with a floppy disk and a CD congruent with IBM (Ms Word).
- 8- Font size is Arial 14 and wide margins must be at all sides of each page.
- 9- Manuscripts are initially evaluated by the editor-in-chief and editorial board.
- 10- Manuscripts including figures, drawings, tables and appendixes shall not exceed thirty pages.
- 11- Manuscripts submitted for publication in *AARUJA* shall be sent, if initially accepted, to at least two specialist referees, who are chosen with absolute confidentiality by the Editor-in-Chief.
- 12- *AARUJA* reserves its right to ask the author to omit, reformulate, or reword his/her manuscript or any part thereof in a manner that conforms to the publication policy.
- 13- Copyright pertinent to the manuscript accepted for publication shall be transferred to *AARUJA*.
- 14- *AARUJA* does not pay remuneration for the articles published therein.
- 15- One copy of the issue in which the manuscript is published will be sent free of charge to the sole or principal author of the published manuscript.
- 16- Manuscripts should be addressed to:

Editorial Board

Editor-in-Chief

Mahmud Wardat, *Secretary General of The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts, Dean of the Faculty of Arts, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Members

Abatah Daher, *Dean of the Faculty of Arts, the University of Jordan, Amman, Jordan.*

Mohammad Rabie, *Dean of the Faculty of Arts, Jerash Private University, Jerash, Jordan.*

Mohammad Al Anani, *Dean of the Faculty of Arts, Petra Private University, Amman, Jordan.*

Abdelbaset Al-Zyoud, *Dean of the Faculty of Arts, the Hashemite University, Zarqa, Jordan.*

Abdul-Hamid Ghuneim, *Dean of the Faculty of Arts, Zarqa Private University, Zarqa, Jordan.*

Ghassan Abdel Khaliq, *Dean of the Faculty of Arts, Philadelphia University, Amman, Jordan.*

Muhammad Addurobi, *Dean of the Faculty of Arts, Al Al-bayt University, Mafrq, Jordan.*

Ghaleb Al-Shaweesh, *Dean of the Faculty of Arts, Al - Hussein Bin Talal University, Ma'an, Jordan.*

Raed W. Jaradat, *Dean of the Faculty of Arts, Tafila Technical University, Tafila, Jordan.*

Advisory Committee

Prof . Maymona Khalifa Al-Subah – Kuwait.

Prof . Fahmi Al- Ghazwi –Jordan.

Prof . Wafa Berri – Lebanon.

Prof . Mohammad Ahmed Ghonaym-Egypt.

Prof . Abdulla Iqdeim – Morocco.

Prof . Shukri Al- Mabkhoat- Tunisia .

Prof . Izz Ad-dien Omar Musa- Saudi Arabia.

Prof. Iman Mustafawi- Qatar.

Prof. Yousef Abdulla- Yemen.

Prof. Fuoad Shihab- Al-Bahrain.

Prof. Abd Al- Aziz Al- Mani, - Saudi Arabia .

Prof . Eid Dahiyat- Jordan.

Prof. Mousa Jawad Al –Mousawi- Iraq.

Prof. Adnan Al said, Lebanon

© Copyright 2014 by The Scientific Society of Arab Universities Faculties of Arts
All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced without the prior written
permission of the Editor-in-Chief.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors and do not
necessarily reflect the opinions of the Editorial Board or the policy of The Scientific
Society of Arab Universities Faculties of Arts

Typesetting and Layout
Mahmoud Al-Souqi



Association of Arab Universities



*The Scientific Society of Arab
Universities Faculties of Arts*

Association of Arab Universities
Journal for Arts
A Biannual Refereed Academic Journal

**Published by The Scientific Society of Arab Universities Faculties
of Arts at Universities Members of AARU**